سِلسِلة تَجْدِيدُ النَّظَرِ فِي التُرَاثِ الفَلْسَفِي والْكَلاَمِي: (٤)

رِسَالَةُ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

تَصْنِيف

الْمَوْلَى عِصَامُ الدينّ، أَبُو الخَيْرِ، أَحْمَد بْنِ مُصْلِح الدينِّ،
الْمُشْتَهِرِ بِطَاش كُبْرِي زَادَه



اعْتَنَى بِهِ

مُحَمَّد زَاهِد كَامِل جُول

منشورات الجمل

سِلْسِلَةُ تَجْدِيدُ النَّظَرِ فِي التُرَاثِ الفَلْسَفِي والْكَلاَمِي: (٤)

رِسَالَةُ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

تَصْنِيف

الْمَوْلَى عِصَامُ الدين، أبو الخَيْرِ، أَحْمَد بْنِ مُصْلِح الدينِ، الْمُشْتَهِرِ بِطَاش كُبْرِي زَادَه

اعْتَنَى بِهِ

مُحَمَّد زَاهِد كَامِل جُول

منشورات الجمل

طَاش كُبْرِي زَادَه: رِسَالَةُ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ، اعتنى به: مُحَمَّد زَاهِد كَامِل جُول

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany

Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763

E-Mail: KAlmaaly@aol.com

المقدمة

الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، أو مشكلة الإرادة الإنسانية، أو مسألة التكليف والجزاء، تعبِّر كلُّها عن مشكلةٍ فلسفيَّة وجدانيَّةٍ واحدةٍ، ومعضلةٍ خالدةٍ شغلت بال الحكماء والمتكلِّمين، اختلفت فيها وحولها آراء الفلاسفة والمفكِّرين والمتكلِّمين على اختلاف أجناسهم منذ تكوُّن المجتمع الإنساني في العصور الغابرة[1]، ولا يزال الباحثون يبحثون فيها، ويقدِّمون الآراء والنَّظريات، وهي مسألة تختلف حولها الحلول عند أولئك الباحثين اختلافًا بيِّنًا، ولعل مردَّ ذلك كون هذه المسألة من أعقد المشكلات التي واجهت الفكر الإنساني.

قد بحث فيها فلاسفة اليونان، كما اهتم بالمشكلة علماء وفلاسفة الإسلام، وخاضوا فيها خوضًا كبيرًا، وعبَّروا عنها بأسماء مختلفة، منها: (خلق الأفعال)، و(الاستطاعة)، و(الجبر والاختيار)، و(القضاء والقدر).

---

(١) انظر فجر الإسلام، لأحمد أمين: ٢٨٤.

وظلَّت المشكلة مع ذلك إلى هذا اليوم موضع اهتمام الناس، وموضع أنظارهم وتحليلاتهم وأبحاثهم، وبالأخصِّ المهتمِّين بالمسائل الفلسفية.

إن الباحث في مشكلة الفعل الإنساني، يقف على الأهمية البالغة التي يحتلُّها ـ هذه المسألة ـ في نطاق العقائد، وفي نطاق الفلسفة، وفي نطاق التَّصوف، إذ تناوله المتكلمون والفلاسفة باعتباره أهمَّ مبحث بعد وجود الله، لأنه يتصدَّى لبحث السؤال الذي يخالج كلّ النّفوس مَهْما اختلف مستوى أصحابها الفكري، والذي يمسّ حقيقة الإنسان ذاته، ذلك السؤال هو: هل الإنسان مجرَّد آلة تنفِّذ ما رسم لها، أم أنه كائنٌ حرٌّ يمارس أفعاله بكل تلقائيَّة؟

يمكننا القول بأن اتجاهات كلامية فلسفية ثلاثة رئيسة حاولت تقديم حلول للمعضلة المطروحة[1]:

فمنهم: من مال إلى القول بالقدر والاختيار، بمعنى أن الإنسان قادر لأفعاله، أي: له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل، وهؤلاء هم المعتزلة، ومن مال إلى رأيهم.

ومنهم: من اتجه إلى الجبر، ومعناه: نفي الفعل عن العبد، وإضافته إلى الله تعالى؛ فيصبح الإنسان في رأيهم مجبورًا في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة أصلاً، وهؤلاء هم الجبرية.

---

(١) انظر: علم الكلام وبعض مشكلاته، للدكتور أبو الوفا تفتازاني.

ومنهم: من رأى في رأيه أنَّه متوسطٌ بين الجبرية والقدرية؛ فجعل الله خالقًا لأفعال الإنسان، لأنّ الإنسان بجميع أفعاله مخلوق الله، ولكن الإنسان مع ذلك له استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعل، لا متقدِّمة عنه ولا متأخِّرة، فالإنسان عندهم مكتسب لعمله، والله سبحانه خالق لكسبه، وهؤلاء هم الأشاعرة والماتريدية، ومن وافق رأيهم.

وقد سعت كلُّ فرقة كلاسيكيَّة من الفرق المتجادلة في شأن الجبر والاختيار إلى تأييد وجهة نظرها بأدلة نقلية من الكتاب والسنة.

والمتأمِّل في القرآن الكريم يجد آيات توحي بالجبر، وآيات أخرى توحي بالاختيار، أما في الأحاديث النبوية الشريفة[1]؛ فيجد الباحث ضرورة الإيمان بالقدر خيره وشره على أنه من الله سبحانه، والقدر هو: تقدير الله للأشياء في الأزل بحسب علمه وإرادته.

وتجد الإشارة إلى أن الجدل بين الفِرَق في مسألة الجبر والاختيار قد تطوَّر بعد توقّف الفتوحات الإسلامية، واختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب، فتوسَّعوا في المناظرة في شأن

(١) يرى الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه الماتع «في الفلسفة الإسلامية» (١/ ٩٥) أن الأحاديث النبوية الشريفة كلُّها تميل إلى تأيد فكرة الجبر، وليس منها ما يناصر الاختيار إلا بشيء من الاجتهاد؛ كقوله عليه السلام: «اعملوا فكلٌّ ميسر لما خلق له».

القضايا الإيمانية العقدية، وخاصة مشكلة القدر وحرية الإرادة الإنسانية، وصلتها بالله وبإرادته المطلقة، فلم يكد يمضي القرن الأول للهجرة حتى تفنَّن المسلمون في بحث المشكلة وأخذوا يفلسفونها، وتباينت فيها آراء الفرق والمدارس[١].

وتشير المصادر إلى المصادر إلى أن أول من تكلم بالقدر معبد الجهني[٢] في البصرة، وكان يرى أن الإنسان حرٌّ في أفعاله، وتبعه غيلان الدمشقي[٣] في القول بالاختيار إذ كانا يريان أنَّ المرء حرّ الإرادة يعمل ما يشاء، ولا سبيل لمسؤوليته إلاَّ إذا تحقَّقت حريته، وقد استطاع هذا الرجلان أن يؤثرا تأثيرًا قويًا في الأوساط العلمية، وأن يجتذبا أنصارًا كثيرين[٤]، وقد عرفت باسم (القدرية) نظرًا إلى أنها تجعل من الإنسان قادرًا على أفعاله قدرةً حقيقيةً[٥].

وقد عاصر جماعة القدرية تيَّار معارضٌ تمامًا، وكان يتزعَّمه جهم بن صفوان[٦]، الذي كان يردِّد في الكوفة أنَّ الإنسان مجبور

---

(١) انظر كتاب المخلوق: الجزء الثامن من كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار.

(٢) نشأ في البصرة، وطاف في عدة عواصم إسلامية كبرى؛ كدمشق، والمدينة. توفي سنة ٨٠هـ/ ٦٩٩م.

(٣) غيلان الدمشقي، عاش في دمشق، وتوفي سنة ١٠٥هـ/ ٧٢٢م.

(٤) انظر كتاب المخلوق.

(٥) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد صالح الزركان: ٥٢١.

(٦) هو أبو محرز، ويذكر بالترمذي، والسمرقنديّ، وكان كاتبًا للحارث بن سريج الذي ثار ضِدَّ الأمويين، وحكم جهات من خراسان الشرقي بين ١١٦ ـ ١٢٨هـ. وقُبض على=

ولا اختيار له، وما أشبهه بالريشة في مهبّ الرِّيح تتحرَّك بحركته، وتسكن بسكونه، والأعمال كلُّها لله ونسبتها إلى الله على سبيل المجاز[1].

وقد اشتهرت الجماعة التي تزعَّمها جهم بالجبريَّة أو المجبرة، وعملت على مناهضة القدرية، وأعلنت أن لا حرية للإنسان واختيار.

وكانت هذه المسألة العقدية والفلسفية في آن واحدٍ مثار جدل بين المعتزلة والأشاعرة والجبرية.

تناول المعتزلة مشكلة الفعل الإنساني باهتمام كبير اعتقادًا منهم بأنها تمثل مبحثًا أساسيًّا من مباحثهم وأصلاً من أصولهم، أو هي على الأقل كما يرون متفرِّعة عن أصل من أصولهم الخمسة، ونعني به أصل العدل، بالإضافة إلى أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الرَّدِّ على آراء أهل الجبر أو الجبرية[2].

=جهم، وقتل في ١٢٧هـ/ ٧٤٥م، وقد ألحقت الجهمية بالمرجئة. ويذكر عنه أنه قاوم الفرقة المعروفة بالسمنية، إثباتًا لوجود الله. وتنسب إليه الكثير من الآراء التي لا وجود إلا بعد موته.

وانظر للتوسع الطبري: ٧/ ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٦، ٢٣٧. وتاريخ الجهمية والمعتزلة: ١٠ وما بعدها للقاسمي. وميزان الاعتدال: ١/ ٤٢٦. والملل والنحل: ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠. والفصل: ٤/ ٢٠٤. سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٦. والكامل لابن الاثير: ٥/ ٣٤٢ ـ ٣٤٤. وخطط المقريزي: ٢/ ٢٤٩ ـ ٣٥١.

(١) انظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٨٧.

(٢) انظر: مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، للدكتور محمد عاطف العراقي: ١٩١ ـ ١٩٢. ضمن سلسلة دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور.

وهذا ما يشير إليه محقِّق كتاب «الانتصار» للخيَّاط حين يقول: «أما الأصل الثاني ـ للعدل ـ فهو بلا شكٍّ موضوعٌ للردِّ على المجبِّرة، وبعض من قالوا بوقوع الظُّلم من الله تعالى من الرافضة». وكانت المجبرة قد قويت ونمت في ذلك الزمان، وظهر على رأسهم جهم بن صفوان، الذي أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر، وغالى فيه مغالاة لم يسبق إليه أحد، وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظر الجهمية وتبرأت منها، ويشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بن عطاء بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته، ويشهد به ما صرَّح به الخياط في كتاب «الانتصار» من البغض بجهم والبراءة منه»[1].

وأجمع المعتزلة على حرية الإرادة الإنسانية الذي قال به القدرية الأوائل، وصرَّحوا بأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله: «واتفقوا على أن العبد قادر خالقٌ لأفعاله، خيرها وشرها، مستحقّ على ما يفعله ثوابًا وعقابًا في الدَّار الآخرة..»[2].

وأوضحوا أن الإنسان يشعر بفارقٍ واضح بين فعل اضطراريٍّ لا دخل للإنسان في إحداثه كرعشة اليد مثلاً، وبين فعل اختياريٍّ يستطيع أن يفعله وألاَّ يفعله، كتحريك اليد ممَّن أراد أن يحرك

(١) انظر كتاب الانتصار، بتحقيق الدكتور نيبرج: ٣٤ ـ ٣٥.
(٢) انظر الملل والنحل: ١/ ٤٥.

يده، فالأفعال الأولى لا تدخل تحت إرادة الإنسان، فهي ليست من صنعه، أما الأفعال الثانية فهي مرادة للإنسان مقدورة له، وهذه هي التي يقال إنها من خلقه، ومن فعله، وهي التي يمكن التكليف بها.

ضمن هذا السياق لاحظ الأشعري بين موقف الجبرية من ناحية، وموقف أهل الاعتزال من ناحية أخرى، محاولاً أن يتخلَّص من ذلك التَّعارض، وما بين الموقفين من العيوب والإشكاليات، فأتى بنظرية عرفت بالكسب الأشعريّ(١)، ركَّز فيها العلاقة القائمة بين قدرة الإنسان على الفعل، وبين قدرة الله على الفعل، إذ أثبت أن لله إرادة واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة، وإرادة عباده من حيث إنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم، والله قد أراد جميع الأفعال خيرها وشرها ونفعها وضرها، وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر من القلم حتى كتب في اللَّوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدَّل(٢).

---

(١) قد أرجع كلٌ من زهدي جار الله، ودي بور سر نجاح حركة الأشعري إلى موقفه المتوسط الذي اتخذه في أغلب المسائل التي عرض لها، وهو توسط بين العقل والنقل، وربما كان سببًا في إقناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد، فقد كثر أتباعه.
انظر كتاب «المعتزلة» (ص ٢٠٢/ ٢٠٣)، ودي بور في كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (ص: ١١٧).

(٢) الملل والنحل: ٩٦/١.

ومع هذا فإن العبد قادر على أفعاله، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضروريّة بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الإرادة والاختيار[١].

والتفرقة عند الأشعري راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلةٌ تحت القدرة المتوقفة على اختيار القادر، ومن ثَمَّة قال الأشعري: «إن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة» ويرى الأشعري بعد ذلك أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، وذلك لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة للجوهر والعرض. فلو أثرت في قضيّة الحدوث لأثرت في حدوث كلّ مُحدث، حتى تصلح لأحداث الألوان والطُّعوم والرَّوائح، وتصلح لأحداث الجواهر والأجسام، فيؤدِّي ذلك إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة[٢].

ويكشف الشهرستاني عن كيفية صدور الفعل عن الإنسان في رأي الأشعري قائلا: «إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل (كسبًا)، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا وكسبًا من العبد حصولا تحت قدرته»[٣].

---

(١) الملل والنحل: ١/٩٦.
(٢) الملل والنحل ١ / ٩٦.
(٣) الملل والنحل ١ / ٩٦.

وإلى ذلك يشير المقريزي قائلاً: قال الأشعري: «وجميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى، ومكتسبة للعبد، والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد»[1].

وهكذا يتجلى الموقف الوسط الذي اتبعه الأشعري بين الجبر والاختيار، الذي حاول فيه أن يثبت الخلق لله وعدم الجبر للإنسان. وحلّ المشكلة على أساس من الشعور بعدم إغفال ما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة وقدرة على الأعمال الاختيارية من جهة، وعدم إغفال الإيمان بأن الله يرجع إليه خلق كل شيء من جهة أخرى.

ولكن نظريَّة الأشعريّ في الكسب لم تسلم من النَّقد من قبل الأتباع قديمًا، والدَّارسين حديثًا. وذلك راجعٌ إلى أن نظريَّة الكسب قد عرَّت القدرة الإنسانية عن كلِّ تأثير، الأمر الذي حدا بكبار أتباع المذهب أن يعيدوا النَّظر في المسألة، وأن يطوِّروا المذهب بحيث يقتربون من مذهب المعتزلة في إفساحهم المجال لقدرة الإنسان

---

(١) الخطط، للمقريزي: ٤/ ١٨٧.

(٢) قال الشهرستاني في «الملل والنحل» ١/ ١٢٥: «والقاضي أبو بكر الباقلاني تحطى عن هذا القدر قليلاً (أي مقولة الأشعري)؛ فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد؛ لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط؛ بل هاهنا وجوه أخر، هن وراء الحدوث؛ من كون الجوهر: متحيزًا، قابلاً للعرض؛ ومن كون العرض، عرضًا ولونًا، وسوادًا... وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال. قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة. ويسمى ذلك: =

لتفعل فعلاً واقعيًّا، وهذا ما قام به كل من الباقلاني[1]، وإمام الحرمين الجويني[2]، إذ حرصا على أن يعدِّلا وجهة النظر الأشعرية ويطوراها.

ويتصدى للمسألة كبار الأشاعرة من بعدهما، كالرازي[3]، والغزالي، وعضد الدين الإيجي، وابن خلدون[4].

وهذا الكتاب الذي بين يديك محاولةٌ لطيفةٌ لفهم هذه المسألة، مع مناقشة للآراء المختلفة بأسلوبٍ سهلٍ مُمْتعٍ للقارئ والباحث، قد بذلت في إعداده جهدًا ليخرج على أكملِ وجهٍ،

=كسبًا؛ وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة: أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال: هو الحدوث والوجود، أو في وجه منن وجوه الفعل؛ فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال: هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل».

(١) قال الشهرستاني: «ثم أن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلاً (أي بيان الباقلاني)؛ قال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة؛ فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه؛ فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل؛ فهو كنفي التأثير خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم. . . فلا بد إذا من نسبة فعل البدع إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق؛ فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر؛ تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة».
وقول إمام الحرمين في المسألة قريب يكاد يكون عين قول المعتزلة والفلاسفة على السواء. انظر في الفلسفة الإسلامية، لإبراهيم مدكور: ٢/ ١٢١.

(٢) انظر رأي الرازي بتفصيله في بحث الزركان: «الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية». ويلاحظ الدكتور إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية» بأن قول الرازي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة.

(٣) انظر في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق، للدكتور إبراهيم مدكور: ٢/ ١١٨ ـ ١٢١.

فإن كنت قد وفقتُ فللّه الحمد والمنَّة، وإن كانت الأخرى فحسبي أني اجتهدت وحاولت، وإني أخطئ وأصيب.

محمد زاهد كامل جول

Zahidgol_gol@yahoo.com
mohdzahidgol@hotmail.com

الأردن ـ عمان: ٢٦/٦/٢٠٠٦م



عملي في الكتاب

١ ـ نسخت النصَّ نسخا كاملًا من المخطوط[1].

٢ ـ أضفت إلى الكتاب الهوامش التي رأيتُها في المخطوط، وقد بيَّنتُ ذلك بقولي: (حاشية المخطوط): . . إلخ.

٣ ـ لم أحافظ على الرَّسم المتَّبع في المخطوط، وإنما اتّبعت الطَّريقة الإملائيَّة المعاصرة.

٤ ـ وضعت النُّقاط والفواصل والأقواس، وما إلى ذلك حيث يجب أن تُوضع.

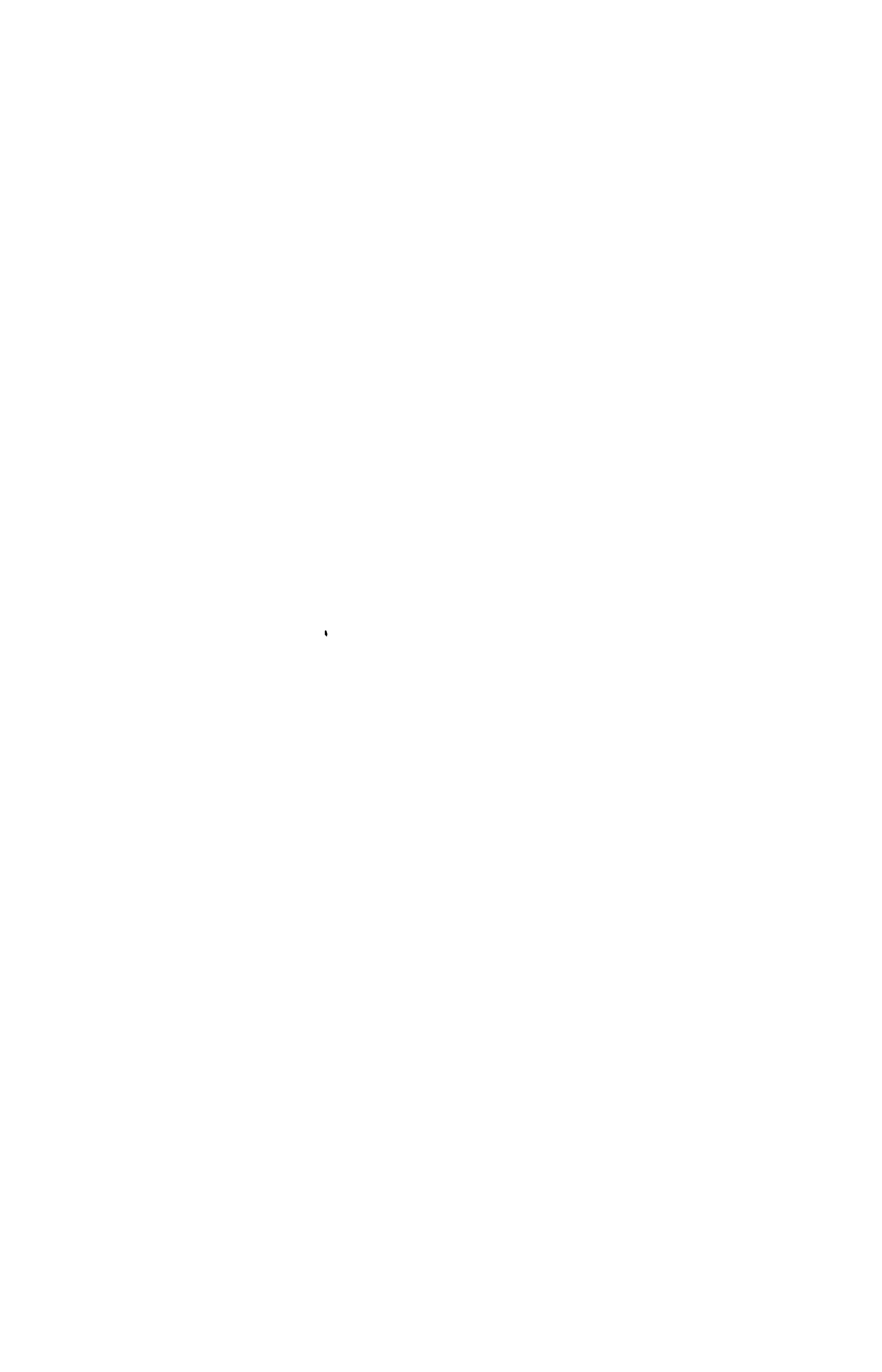
٥ ـ بيَّنتُ رقم ورقة المخطوط ضمن النَّص في بداية كلِّ ورقة؛ فأقول مثلًا: [أ/ ١٠] بداية لوحة جديدة، كما أبيّن وجه اللَّوحة الأخرى بقولي: [ب/ ١٠].

٦ ـ خرجت الآيات والأحاديث التي وردت ضمن النَّص.

٧ ـ قمت بكاتبة مقدَّمةٍ للكتاب، وترجمةٍ لمؤلفه.

---

(١) المخطوط محفوظ في مكتبة جار الله أفندي برقم: «٢١١٧» نسخة بخط تعليق، من لوحة (٧٧ ب) إلى لوحة (٩٩أ) بمقياس ١٤ط ٢٠.٥ (٧.٧ط١٤.٥) سم. ومسطرتها تسعة عشر سطرًا، كتبت في القرن العاشر، وقوبلت بالتمام.



تَرْجَمَةُ المُؤَلِّف[1]

قال المؤلف في ختام كتابه «الشقائق النعمانية» ص٣٢٦:

أنا العبد الضعيف العليل، المحتاج إلى رحمة ربه الجليل: أحمد بن مصطفى بن خليل. ـ عفا الله عنهم بكرمه الجميل، ولطفه الجزيل ـ المشتهر بين الناس بطاش كبري زاده. جعل الله الهدى والتقوى زاده، وأوفر كل يوم علمه وزاده.

حكى والدي: ـ رحمه الله ـ أنه لما أراد أن يسافر من مدينة بروسه إلى بلدة أنقرة قبيل ولادتي بشهر رأى في المنام في الليلة التي سافر في صبيحتها شيخا جميل الصورة، وقال له: أبشر فإنه سيولد لك ولد فسمه باسم أحمد؛ فلما سافر رحمه الله قصَّ هذه الواقعة على والدتي.

---

(١) مصادر ترجمة المؤلف والدراسات عنه ـ وبالأخص باللغة التركية ـ كثيرة، ولكننا لم نتعرض لشيء من ذكرها، وذلك خشية الإطالة في غير محله، ولكنا نقلنا ترجمة المؤلف لنفسه في ختام كتابه «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، كما أضفنا على الترجمة بعض الإضافات التي قام بها علي بن بالي علاء الدين الرومي المعروف بمنق الرومي (ت ٩٩٢هـ) في كتابه «العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم» وهي إحدى ذيول كتاب «الشقائق»، كما أضفنا أسماء بعض مؤلفاته من بعض المصادر الأخرى.

ثم إني ولدت في ليلة الرابع عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وتسعمائة.

ولما بلغت سن التمييز انتقلنا إلى بلدة أنقرة؛ فشرعنا هناك في قراءة القرآن العظيم، وعند ذلك لقبني والدي بعصام الدين، وكناني بأبي الخير.

ثم إنه لَمَّا ختمنا ـ (يعني نفسه وشقيقه الأكبر) ـ القرآن انتقلنا إلى مدينة بروسه، فعلَّمنا والدي شيئا من اللّغات العربية، ثم إنه رحمه الله سافر إلى مدينة قسطنطينية، وسلمني إلى العالم العامل علاء الدين الملقب باليتيم، وقد أسلفنا ذكره؛ فقرأت عليه من الصرف مختصرًا مسمى بـ«المقصود»، و«مختصر» عز الدين الزنجاني، و«مختصر مراح الأرواح». وقرأت عليه أيضاً من النَّحو «مختصر المائة» للشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني، وكتاب «المصباح» للإمام المطرزي، وكتاب «الكافية» للشيخ العلامة ابن الحاجب، وحفظت كل ذلك.

ثم شرعنا في قراءة كتاب «الوافية في شرح الكافية» ولما بلغنا مباحث المرفوعات، جاء عمي قوام الدين قاسم إلى مدينة بروسه، وصار مدرسا بمدرسة مولانا خسرو، وهناك قرأنا عليه من مباحث المرفوعات إلى مباحث المجرورات، وعند ذلك مرض أخي مرضا مزمنا، والتمس مني أن أتوقف إلى أن يبرأ، فتوقفت لأجله فقرأت في تلك المدة على عمي كتاب «الهارونية»

من الصرف و«ألفية ابن مالك» من النحو، ولما أتممت حفظها توفي أخي في سنة أربع عشرة وتسعمائة رحمه الله تعالى، فشرعت في قراءة «ضوء المصباح» على عمي فقرأته من أوله إلى آخره، وكتبت ذلك الكتاب، وصححته غاية التصحيح والإتقان.

ثم قرأت عليه من المنطق «مختصر إساغوجي» مع شرحه لحسام الدين الكاتبي، وقرأت عليه أيضاً بعضا من «شرح الشمسية» للعلامة الرازي، وعند ذلك أتى والدي من مدينة قسطنطينية إلى مدينة بروسة، وصار مدرسا بحسينية أماسية، ولما وصلنا إليها قرأت عليه شرح «الشمسية» من أول الكتاب إلى آخره مع «حواشي السيد الشريف» عليه.

ثم قرأت عليه «شرح العقائد» للعلامة التفتازاني مع «حواشي المولى الخيالي» عليه.

ثم قرأت عليه «شرح هداية الحكمة» لمولانا زاده، مع «حواشي المولى خواجه زاده» عليه.

ثم قرأت عليه «شرح آداب البحث» لمولانا مسعود الرومي.

ثم قرأت عليه «شرح الطوالع» للعلامة الأصفهاني، من أوله إلى آخره، مع «حواشي السيد الشريف» عليه.

ثم قرأت عليه بعض المباحث من «حاشية شرح المطالع» للسيد الشريف قراءة تحقيق وإتقان.

ثم قال لي رحمه الله: إني قضيت ما عليّ من حق الأبوة؛ فالأمر بعد ذلك إليك، وما أقرأني بعد ذلك شيئا.

ثم قرأت على خَالِي «حواشي شرح التجريد» للسيد الشريف، من أول الكتاب إلى مباحث الوجوب والإمكان، قراءة تحقيق وإتقان.

ثم قرأت على العالم الفاضل المولى محيي الدين الفناري «شرح المفتاح» للسيد الشريف، من أول مباحث المسند إلى آخر مباحث الفصل والوصل.

ثم قرأت على العالم العامل والفاضل الكامل المولى محيي الدين سيدي محمد القوجوي «شرح المواقف» للسيد الشريف من أول الإلهيات إلى مباحث النبوات، قراءة تحقيق وإتقان.

وقرأت عليه أيضاً تفسير سورة النبأ من «الكشاف».

ثم قرأت على العالم الفاضل الكامل المولى بدر الدين محمود بن قاضي زاده الرومي الشهير بميرم جلبي كتاب «الفتحية» للمولى علي القوشجي من الهيئة، وكنت أقرأ عليه وهو يكتب له شرحا، وأتحف ذلك الشرح للسلطان سليم خان، فنصبه قاضيا بالعسكر المنصور في ولاية أناطولي.

ثم قرأت على المولى العالم العامل الشيخ محمد التونسي مولدا، المغوشي شهرة، بعضا من «صحيح البخاري»، ونبذا من كتاب «الشفاء» للقاضي عياض.

وقرأت عليه أيضًا علم الجدل، وعلم الخلاف، وباحثت معه في العلوم العقلية والعربية، حتى أجازني إجازة ملفوظة مكتوبة أن أروي عنه التفسير والحديث وسائر العلوم، وجميع ما يجوز له ويصح عنه رواية، وهو يروي عن شيخه ولي الله شهاب الدين أحمد البكي المغربي، وهو يروي عن شيخه حافظ المَشْرِقَيْن أمير المؤمنين في الحديث شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ثم المصري.

وأيضًا أجاز لي بالتفسير والحديث والدي، وهو يروي عن والده، وهو يروي عن مولانا يكان، وهو يروي عن المولى النكساري، وهو يروي عن جمال الدين الأقسرائي، وعن الشيخ أكمل الدين.

وأيضاً يرويهما والدي عن المولى خواجه زاده، عن المولى فخر الدين العجمي المفتي، وهو يرويهما عن مولانا حيدر، وهو يرويهما عن المولى سعد الدين التفتازاني.

وأيضاً أجاز لي بالتفسير والحديث المولى الفاضل سيدي محيي الدين القوجوي المذكور، وهو يرويهما عن شيخه العالم العامل الفاضل الكامل المولى حسن جلبي الفناري، وهو يرويهما عن تلامذة الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر.

ثم إن هذا العبد الفقير صار مدرسا أولاً بمدرسة ديمهتوقه في أواخر شهر رجب المرجب لسنة إحدى وثلاثين وتسعمائة،

ودرست هناك «الشرح المطول» لـ«التلخيص» من أول قسم البيان إلى مباحث الاستعارة، و«حواشي شرح التجريد» من أول الكتاب إلى آخر مباحث أمور العامة.

ودرست هناك أيضاً «شرح الفرائض» للسيد الشريف.

ثم صرت مدرسا بمدرسة المولى الحاج حسن بمدينة قسطنطينية في أوائل شهر رجب المرجب لسنة ثلاث وثلاثين وتسعمائة، ودرست هناك شرح «الوقاية» لصدر الشريعة من أول الكتاب إلى كتاب البيع، ودرست هناك أيضًا «شرح المفتاح» للسيد الشريف من أول الكتاب إلى مباحث الإيجاز والإطناب، ودرست هناك أيضاً حواشي «شرح التجريد» من مباحث أمور العامة إلى مباحث الوجوب والإمكان، ونقلت هناك كتاب «المصابيح» من الحديث من أول الكتاب إلى آخره مرتين، وبعد إتمامه توفي المولى الوالد رحمه الله تعالى بمدينة قسطنطينية، وقت الضحوة من اليوم الثاني عشر من شهر شوال لسنة خمس وثلاثين وتسعمائة.

ثم صرت مدرسا بإسحاقية إسكوب في أوائل شهر ذي الحجة لسنة ست وثلاثين وتسعمائة، وارتحلت إليها، ونقلت هناك أيضاً كتاب «المصابيح» من أوله إلى آخره، وكتاب «المشارق» من أوله إلى آخره في شهر رمضان، ودرست هناك أيضاً كتاب «التوضيح» من أوله إلى آخره، ودرست هناك أيضاً شرح «الوقاية» لصدر

الشريعة، من أول كتاب البيع إلى آخره، ودرست هناك أيضاً «شرح الفرائض» للسيد الشريف، ودرست هناك أيضاً «شرح المفتاح» من أول فن البيان إلى آخر الكتاب.

ثم ارتحلت إلى مدينة قسطنطينية، وصرت مدرسًا بها بمدرسة قلندرخانة في اليوم السابع عشر من شهر شوال المكرم لسنة اثنتين وأربعين وتسعمائة، ونقلت هناك كتاب «المصابيح» من أوله إلى كتاب البيوع، ودرّست هناك أيضاً «شرح المواقف» من أول مباحث الوجوب والإمكان إلى مباحث الأعراض، ودرست هناك أيضاً بعضا من «شرح الوقاية» لصدر الشريعة، ونبذا من «شرح المفتاح» للسيد الشريف، ثم انتقلت إلى مدرسة الوزير مصطفى باشا بالمدينة المزبورة في اليوم الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع وأربعين وتسعمائة، ونقلت هناك كتاب «المصابيح» من كتاب البيوع إلى آخر الكتاب، وابتدأت بدراسة كتاب «الهداية» حتى وصلت إلى كتاب الزكاة، ودرست هناك أيضًا بعض المباحث من أول الإلهيات من «شرح المواقف».

ثم انتقلت إلى إحدى المدرستين المتجاورتين بأدرنه في اليوم الرابع من شهر ذي القعدة لسنة خمس وأربعين وتسعمائة، وابتدأت هناك برواية «صحيح البخاري» ونقلت منه مجلدة واحدة من المجلدات التسع، ودرست هناك كتاب «الهداية»، من أول

كتاب الزكاة، إلى آخر كتاب الحج، ودرست هناك أيضاً كتاب «التلويح» من أول الكتاب إلى التقسيم الأول.

ثم انتقلت إلى إحدى المدارس الثمان في اليوم الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول لسنة ست وأربعين وتسعمائة، ونقلت هناك «صحيح البخاري» وأتممته مرتين، ونقلت تفسير سورة البقرة من «تفسير البيضاوي»، ودرست هناك كتاب «الهداية» من أول كتاب النكاح إلى كتاب البيوع، ودرست كتاب «التلويح» من التقسيم الأول إلى مباحث الأحكام.

ثم انتقلت إلى مدرسة السلطان بايزيد خان بمدينة أدرنه في اليوم الحادي عشر من شهر شوال لسنة إحدى وخمسين وتسعمائة، ونقلت هناك من «صحيح البخاري» مقدار ثلثه، ودرست هناك كتاب «الهداية» من كتاب البيوع إلى كتاب الشُّفْعة، وكتاب «التلويح» من قسم الأحكام إلى آخر الكتاب، ودرست هناك أيضاً «شرح المواقف»، ودرست هناك أيضاً «شرح الفرائض» للسيد الشريف إلى أن وصلت مباحث التصحيح.

ثم صرت قاضيًا بمدينة بروسة في اليوم السادس والعشرين من شهر رمضان المبارك لسنة اثنتين وخمسين وتسعمائة ـ فيا ضيعة الأعمار ـ.

ثم صرت مدرسا بإحدى المدارس الثمان ثانيًا، في اليوم الثامن عشر من شهر رجب المرجب، لسنة أربع وخمسين

وتسعمائة، ونقلت هناك «صحيح البخاري» وأتممته، ودرست هناك كتاب «الهداية»، من كتاب الشفعة إلى آخر الكتاب، ودرست هناك أيضاً كتاب «التلويح»، من أوله إلى التقسيم الرابع، ودرست هناك أيضاً «حواشي الكشاف» للسيد الشريف، إلى أن وصلت إلى أثناء سورة الفاتحة.

ثم صرت قاضيًا بمدينة قسطنطينية في اليوم السابع عشر، من شهر شوال المكرم، لسنة ثمان وخمسين وتسعمائة، واخترمت أشغال القضاء ما كنت عليه من الاشتغال بالعلم الشريف. كان ذلك في الكتاب مسطورا، وكان أمر الله قدرًا مقدورا.

ثم وقعت لي في اليوم السابع عشر من شهر ربيع الأول، لسنة إحدى وستين وتسعمائة عارضة الرمد، ودام ذلك شهورًا، وأضرت بذلك عيناي، وأرجو من الله تعالى سبحانه أن يعوضني منهما الجنة على مقتضى وَعْدِ نبيه.

ثم إن الله تعالى قد وفق هذا العبد الضعيف في أثناء اشتغاله بالعلم الشريف لبعض التصانيف من التفسير، وأصول الدين، وأصول الفقه، والعربية، وأيضًا منَّ الله سبحانه عليَّ بحلّ بعض المباحث الغامضة، وتحقيق المطالب العالية، وكتبت لكل منها رسالة، ومجموعها ينيف على ثلاثين إلا أن صوارف الأيام بتقدير الملك العلام قد اخترمتها، ولم يتيسر لي تبييضها، هذا ما منحني الله تعالى من العلوم والمعارف، وما قسمه الله لي بحسب

استعدادي الفطري، وفوق كل ذي علم عليم، وليس هذا والعياذ بالله تعالى ادعاء للعلم والفضيلة، بل ائتمار لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١].

فليكن هذا آخر الكتاب، وقد أمليته على بعض الأصحاب مع كلال البصر، وكمال الحصر، وقلة الفطن، وضيق العطن، ووقوعي في زاوية الخمول والنسيان، والانقطاع عن الإخوان والخلان، والحمد لله على كل حال، وله الشكر على الإنعام والإفضال، وقد فرغت من إملائه يوم السبت آخر شهر رمضان المبارك، في تاريخ سنة خمس وستين وتسعمائة، بمدينة قسطنطينية المحمية حماها الله تعالى[1].

وقال في مقدمة «العقد المنظوم» ص (٣٣٦): المولى عصام الدين، أبو الخير، أحمد بن المولى مصلح الدين المشتهر بطاش كبري زاده، توفي سنة ثمان وستين وتسعمائة.

وذكر مؤلفاته ومنها:

١ ـ أجل المواهب في معرفة وجوب الواجب.

٢ ـ تعليقة في توجيه معنى: (أكثر من أن يحصى).

٣ ـ حاشية على «حاشية التجريد» للشريف الجرجاني، من أول الكتاب إلى مباحث الماهية، جمع فيه مقالات المولى علي

---

(١) إلى هذا الموضع انتهى النقل من «الشقائق النعمانية».

القوشجي، والمولى جلال الدين الدواني، والمولى مير صدر الدين، والمولى ابن الخطيب، وأدّاها بأخصر عبارة وأليق إشارة، ثم ذكر ما خطر له من تحقيق المقام، وتبيين المرام.

٤ ـ حاشية من أول «شرح المفتاح» للشريف الجرجاني، وأدمج فيها كلمات أبيه المولى مصلح الدين، ولم يتم.

٥ ـ رسالة التعريف والإعلام في حل مشكلات الحد التام.

٦ ـ الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة.

٧ ـ رسالة في آداب البحث.

٨ ـ رسالة في تفسير آية الوضوء.

٩ ـ رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾.

١٠ ـ شرح «العوامل» من المختصرات.

١١ ـ شرح «الفوائد الغياثية» وهو شرح حافل، يتضمن الرَّد على بعض المواضع من شرح «المفتاح».

١٢ ـ شرح الرسالة العضدية في الأخلاق.

١٣ ـ شرح القسم الثالث من كتاب «المفتاح».

١٤ ـ شرح المقدمة الجزرية.

١٥ ـ شرح المقدمة في الصلاة لشمس الدين محمد الفناري.

١٦ ـ شرح ديباجة «الطوالع».

١٧ ـ شرح ديباجة «الهداية».

١٨ ـ شرح رسالته في آداب البحث.

١٩ ـ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.

٢٠ ـ صورة الخلاص في سورة الإخلاص.

٢١ ـ فتح الأمر المغلق في مسألة المجهول المطلق.

٢٢ ـ القواعد الحمليات في تحقيق مباحث الكليات.

٢٣ ـ كتاب كبير في التاريخ، جمع فيه ما ذكره ابن خلكان، وأضاف إليه سير الصحابة والتابعين وغيرهم، ثم اختصر منه مجلدا لطيفا.

٢٤ ـ مختصر في علم النحو، على منوال مختصر البيضاوي.

٢٥ ـ مسالك الخلاص في مهالك الخواص.

٢٦ ـ المعالم في علم الكلام.

٢٧ ـ منية الشبان في معاشرة النسوان.

٢٨ ـ نزهة الألحاظ في عدم وضع الألفاظ للألفاظ.

وكان رحمه الله ينظم الشعر العربي، وقد كتب إلى بعض أصدقائه بعد عماه:

سقيت بسيط الأرض في كل ساعة
بدمع جرى في ذكر خير الأحبة

وصفحة خدي كالوشاح المفصل

بقطر دموع بين فانئ عبرة

وعيني عقق بياقوت مقلة

وإنسان عيني عنبر فوق جمرة

حرمت من الأحباب لذة نظرة

فواحسرتا إن لم أفق قبل موتي

ولا تجزعي يا نفس من نازل جرى

بتقدير خلاق الله البرية

فإن الرضا والصبر في كل محنة

لمن أخلاق أصحاب النفوس الرضية

ولما كتب المفتي أبو السعود جزءًا من تفسيره، وأرسله إليه كتب عليها هذه الأبيات:

بنفسي جنابا حاز كل فضيلة

وصار لإظهار الحقيقة ضامنا

وأيد روح القدس حسان طبعه

فجلى من الأسرار ما كان كامنا

ونافح عن عرض النبي تأدبا

ففي الحشر يلقاه من الخوف آمنا

بك الملة الزهراء أضحت منيرة

ففي الكوكب السيار قد صرت ثامنا

وله من الأبيات أيضًا :

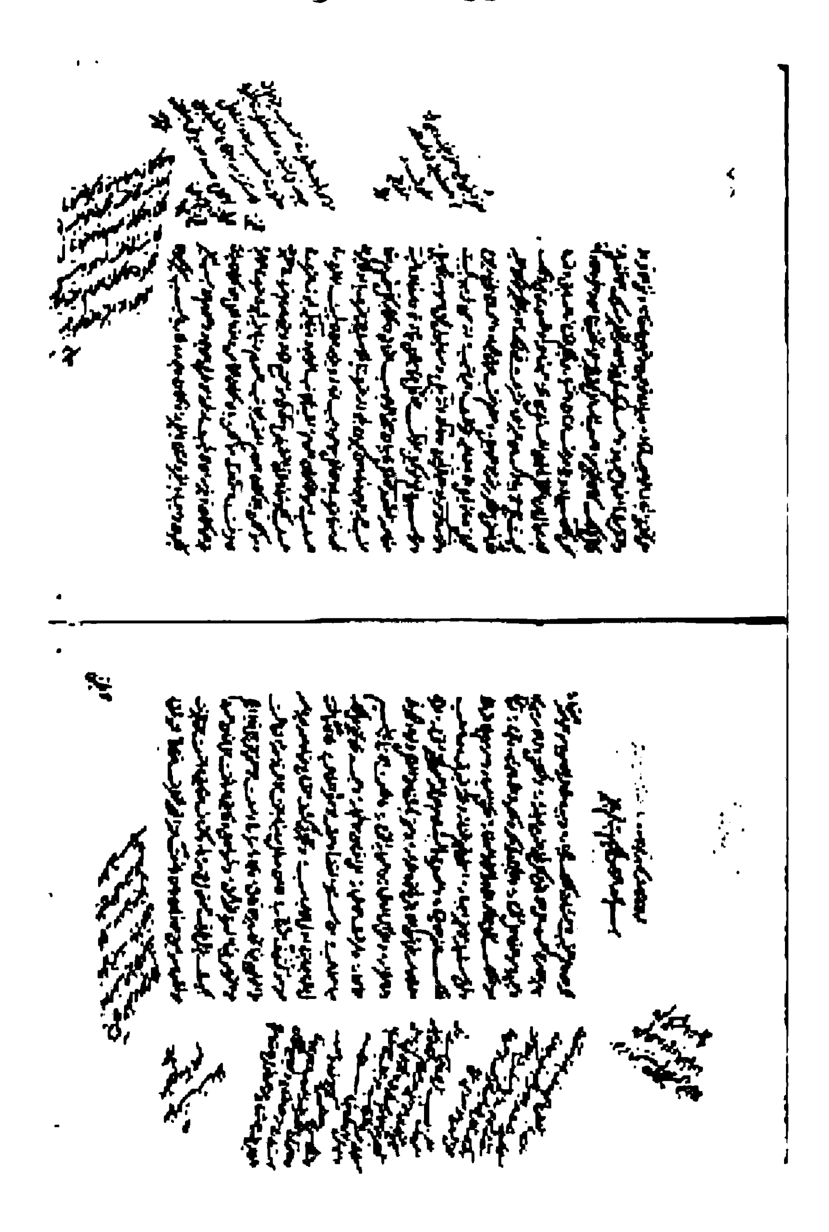
وصلت حمى نجد أيا ريح شمأل

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

فوا أسفا رسم المدارس دارس

فهل عند رسم دارس من معول

صورة المخطوط



الصفحة الأخيرة من المخطوط

فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله قل كل من عند الله
والمعنى كل من عند الله ايجادا وايصالا [illegible] احسانا وامتنانا
لتوقفها على خلق العقل وارسال الشرائع واعطا الاسباب [illegible]
والسيئة مجازاة وانتقاما لما اكتسبه العبد من الآثام ووجه ذلك
ان كل فعل مسند الى الله من حيث الايجاد والى العبد كسبا فان نظر الى
جانب الايجاد فيسند اليه تعالى وان نظر الى طرف الكسب فيسند
الى العبد وذلك لان الفعل لا يوصف بالقبح بالنسبة اليه تعالى وانما
يوصف بالنسبة الى كسب العبد فيسند الى العبد [illegible]
من نهاية الادب وغاية التحقيق [illegible] موافقا التوفيق
[illegible] الادب بآداب الشريعة والتخلق باخلاق حبيبه الكريم
والاستمداد الى الصراط المستقيم صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين خصوصا على نبينا محمد سيد المرسلين [illegible]
وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين صلوة وسلاما دائمين الى يوم [illegible]
والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل تم الكلام في هذا
الباب على طريق الاجمال [illegible]
[illegible] شهور سنة [illegible]
على صاحبها افضل الصلوات واكمل التحيات بمحروسة
قسطنطينية حفت بالبركات السنية حامدا ومصليا
ومسلما وحسبنا الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

(رب تمم بالخير)

الحمد لله عالم الغيب والشَّهادة[1]، الملك الجبَّار، وبيده مقاليد الأمور، وهو الواحد القهَّار، يدبِّر الأمر من السماء إلى الأرض، وكلُّ شيءٍ عنده بمقدار، له الخلق وله الأمر[2]، يُبدئ ويعيد، وهو الفاعل المختار، ولا يجري في ملكه وملكوته إلا ما يشاء ويختار، تعالى الله الملك الحق، لا إله إلا هو العزيز الغفار.

خلق العباد وأمرهم بطاعته، على وفق مشيئته من غير إجبار، أمضى فيهم قضاءه، ونفَّذ فيهم قدره، وما سلب ذلك عنهم الاختيار. والصَّلاة والسَّلام على محمد المصطفى المختار، الذي أعطاه الله خزائن الأرض في هذه الدَّار، ومنحه بالشَّفاعة العظمى

---

(١) في (حاشية المخطوط): المراد بالغيب: عالم القدس الذي هو عالم الأرواح. وبالشهادة: عالم المحسوسات.

(٢) في (حاشية المخطوط): المراد بالخلق: ما يحدث بمادة متقدمة، كالحيوانات. (وبالأمر): ما يحدث بلا مادة متقدمة، كالأرواح البشرية والملائكة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥].

ولواء الحمد في دار القرار، وعلى آله الأطهار، وأصحابه المختار، ما طلق الأزهار بنسيم الأسحار، وترنمت الأطيار على أفنان الأشجار.

وبعد: فلا يخفى على علمك أيها الطالب، أن مسألة (القضاء والقدر) من أعزّ المطالب، طالما تهافت[1] في حلّها جهابذة أولي الألباب، وتحيّر في كشف القناع عنها واحد بعد واحد ممن هو المحدّث[2] النقّاب، لما أن مدخل مبانيها بلغت من الدِّقة حَدًّا، تقاعست[3] عن الوُلُوج فيها نحارير الآفاق. وبحار أسرارها وصلت من الغموض إلى غايةٍ أحجم عن الغوص فيها المهرة الحذّاق، وشواهق دقائقها ارتقت إلى عنان السماء، بحيث يزل طرف العقول عن مداها. وأكناف حقائقها اتّسعت، حتى عجزت عن قطعها سوابق الأذهان، وإن وضعت عند أقصى الطَّرف خطاها[4] لتوقفها [ب/٧٨] على تحقيق إثبات الواجب لذاته،

(١) في (حاشية المخطوط): التهافت: تساقط القوم وتتابعهم.

(٢) في (حاشية المخطوط): المحدَّث: المصيب في ظنه وفراسته، وفي «صحيح البخاري» عن النبي ﷺ: «إنه كان فيمن قبلكم من الأمم محدثون، وإنه لو كان في أمتي لكان عمر». [أخرجه الترمذي في كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب في مناقب عمر (٣٦٨٦)].
والنقاب: من ينقب الأشياء، ويصل إلى حقائقها.

(٣) في (حاشية المخطوط): التقاعس من القَعَس ـ محركةً ـ خروج الصدر ودخول الظهر ضد الحدب، وهو ـ ها هنا ـ استعارة في الامتناع.
والجامع: تقاعس الرجل عند الامتناع عن الدخول عادة.

(٤) في (حاشية المخطوط): فيه تلميح إلى قوله ﷺ ـ في وصف البراق، حيث قال: «أتيت بِدَابّةٍ فوق الحمار، ودون البغل؛ يضع خطوه عند أقصى الطَّرف».

وبيان توحيده وتعيين صفاته، ونفي الإفراط والتَّفريط في أفعال العباد، والسُّلوك في هذا الأمر الخطير مسلك الاقتصاد.

وكل ذلك ـ كما لا يخفى ـ من أصعب المسائل، لقد عجز عن تحقيقها الأواخر والأوائل، لكن الله سبحانه تعالى صرف عنان اختياري بحكم قضائه السَّابق وقدره الجاري، إلى أن أتكلَّم في هذه المسائل، مع قلَّة البضاعة، وقصوري في ذلك بحيث يعجز من بيانه لسان البراعة، فشرعت في ذلك الأمر الخطير، متوكلاً عليه، وفرائض الفكر ترتعد[1] من الوجل، والقلم تصبّب عرق الحياء، والورق يبلع ريق الخجل. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، إنه سميع قريب مجيب.

والرسالة مرتبة على طرفين، وخاتمة، وتذييل. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

(١) في (حاشية المخطوط): الفرائص جمع فريصة، وهي لحمة في العضدين، ترتعد عند الخوف والشدائد.

الطَّرف الأول:
فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته

وفيه مقاصد:

المقصد الأول: في بيان معنى الوجوب الذاتي وأحكامه

وكلّ مفهومٍ إذا نسب إليه الوجود، فإما أن يكون ثبوتُه له ضروريًا، أو سلبه عنه ضروريًا، أو لا يكون شيء منهما ضروريًا، **والأول هو الواجب لذاته**(١)، ويلزمه أن لا يثبت له ضرورة السلب، وهو الإمكان العام المقيَّد بجانب الوجود، وينافيه ثبوت ضرورة السلب؛ لكونهما في طرفي النقيض(٢).

---

(١) الممتنع على قسمين؛ إما عقلي، وإما عاديّ: فالأول الذي قام على عدم جواز وقوعه دليل عقليّ؛ كوجود أمر حادث بلا أي سبب.
والثاني: ما لم يقم على عدم جواز وقوعه دليل عقليّ عقلاً؛ بل كان امتناع وقوعه مستندًا إلى عدم سبب عاديّ له.
وقال موسى بن ميمون في «المقدمات الخمس والعشرون» ص ١٨: (الممتنع لذاته) هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلةً للعدم أصلاً مع قطع النظر عن غيره؛ بل يكون ضروري الوجود لذاته.

(٢) في (حاشية المخطوط): إذا لو ثبت ضرورة السلب، يلزم أن يوجد في نسبة واحدة=

والثاني: هو الممتنع لذاته[1]. ويلزمه عدم ضرورة الثّبوت، وهو الممكن بالإمكان العام المقيد بجانب العدم[2]، وينافيه ثبوت ضرورة الوجود، لما عرفت[3].

والثالث: هو الممكن بالإمكان الخاص[4]. وإذا أطلق الإمكان يراد به هذا الإمكان، ويلزمه أن لا يثبت له شيء من طرفي الوجود والعدم، إلا بسبب الغير، فيكون واجبًا بالغير، وممتنعًا بالغير، وإذا كان وجوده طارئًا بسبب الغير يكون [أ/ ٧٩] العدم فيه أصليًا.

وإذا تحقَّقت أن الواجب لذاته هو ما تقتضي ذاته وجوده، فبالضَّرورة يكون وجوده غير ذاته، لكن حال الحكم، فيكون الوجود زائدًا عليه في الذهن، وأما حال اعتبار الحكم فوجوده هو خصوصيّة ذاته، التي من شأنها الاقتضاء المذكور عند التصور،

=ضرورة الثبوت وضرورة السلب معًا، وإنه محال لاستلزامه اجتماع النقيضين في محل واحد، وهو بدهي البطلان.

(١) قال موسى بن ميمون في «المقدمات الخمس والعشرون» ص ١٨ : هو الذي لا يكون قابلاً للوجود أصلاً؛ بل يكون ضروري العدم.

(٢) في (حاشية المخطوط): لأن هذا الإمكان اعتبر وصفًا للممتنع.

(٣) في (حاشية المخطوط): والإمكان العام أن لا يكون ضرورة في جانب المخالف؛ فيكون الواجب تعالى ممكنًا بالإمكان العام؛ إذ لا ضرورة في الجانب المخالف له وهو جانب؛ فيكون الإمكان العام مقيدًا بجانب الوجود الواجب تعالى؛ لأنه اعتبر وصفًا للواجب.

(٤) الممكن العام: هو الذي يحكم فيه برفع إحدى الضرورتين. والخاص: هو الذي حكم فيه برفعهما معًا. أو يقال: كل متصوّر. . لا يجب نسبة الوجود إليه بالثبوت ولا العدم، يقال له الممكن الخاص.

فيكون وجوده عين ذاته في الخارج؛ إذ لا مغايرة بين الشَّيء ونفسه، فحينئذٍ لا يحتاج ثبوت الوجود له إلى واسطة، فيكون تعيُّنه عين ذاته في الخارج، إذ لو زاد عليه لاحتاج ذاته في وجوده إلى قيام التعيّن؛ إذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد.

ومن أحكامه: أنه لا يتركب من الأجزاء.

أما الأجزاء العقلية؛ فإن الجنس لا يتعين إلا بالفصل[١]، والنوع لا يتعين إلا بتعين زائد[٢].

وأما الأجزاء الخارجية؛ فلأن المجموع المركب منها لا يتعيَّن إلا بقيام الهيئة الاجتماعية معه، فما يكون تعينه عين ذاته يكون منزهًا عن جميع ما ذكر.

المقصد الثاني: في إثبات وجود الواجب تعالى في الخارج

وذلك لأنه لو لم يوجد واجب الوجود في الخارج، لزم أن لا يوجد في الخارج موجود أصلًا، واللازم باطلٌ ضرورةً، إذ لا يشكُّ عاقلٌ في وجود موجود ـ ما ـ في الخارج، ويلزم حينئذٍ بطلان الملزوم.

---

(١) في (حاشية المخطوط): لأن الجنس أمر مبهم، قابل للوجود في ضمنه أنواع كثيرة، فلا يتعين نوع منها، ما لم ينضمّ إليه فصل من تلك الفصول.

(٢) في (حاشية المخطوط): لأن فيه نوعَ إبهام، لقبوله الوجود في ضمنه أشخاص، فلا يتعين النَّوع، إلا بانضمام شخص زائد عليه.

أما الملازمة، فلأنه على ذلك التقدير ينحصر الموجود في الممكن، وذلك ظاهر. وقد عرفت أن الممكن لا وجود له في ذاته، وإنما وجوده بسبب الغير، فحينئذٍ يكون ذلك الغير ممكنًا أيضًا، وما لا وجود له في الخارج أصلًا لا يفيد الوجود للغير. فيلزم أن لا يوجد موجودًا أصلًا؛ فتعين أن يكون ذلك الغير واجبًا أو منتهيًا إليه، وهو المطلوب.

المقصد الثالث: في توحيده

الواجب الوجود ليست له أفراد خارجية، تقوم بالماهيات وإلا لزم وجود الماهيات قبل قيام تلك الوجودات بها، وإنه باطلٌ، بل الوجودات الخاصة عبارة [ب/ ٧٩] عن إضافة طبيعة الوجود إلى الماهيات في الذهن، وفي الممكن هو الاختصاص الباعث.

إذ تقرر هذا، فاعلم أنه لو وجد واجبان يلزم أن يكون أحدهمَا واجبًا لذاته، واللَّازم باطلٌ؛ لأنه خلاف المفروض، وكذل الملزوم، وهو فرض الواجبين؛ فتعين وحدة الواجب لذاته.

أما الملازمة، فلأنك ـ قد عرفت فيما سبق ـ: أن تعين الواجب عين ذاته، ومن المعلوم أن تعين كل متعين مخالف لتعين المتعين الآخر؛ فيلزم من لزوم طبيعة الوجود لأحدهما؛ أن لا يكون لازمًا للآخر، لأن الطبيعة الواحدة لا يلزم كلًا من المتخالفين، فيلزم أن يكون أحد الواجبين لذاته.

المقصد الرابع: في الصِّفات الكماليَّة له تعالى

واعلم أن العدم لا كمال له، وإنما الكمال للموجود ضرورية، فكمال الموجود إما لازم لوجوده، أو لازم لحقيقته، وحيث كان وجود الواجب عينَ حقيقته، لِما مرَّ بيانه؛ كانت كمالاته لوازم حقيقية، ولهذا كانت أشدَّ ثبوتًا وأقوى تأثيرًا، فتكون صفاته الكماليَّة زائدة على ذاته؛ لأن اللاَّزم غير الملزوم لكونه مستندًا إليه، ولا نعني بزيادتها قيامها به قيام الحال بالمحل؛ لأنه موقوف على وجود المحل، فيلزم كونه من لوازم الوجود. فما يكون وجوده عين حقيقته لا يتوقف اتصافه بها على قيام الوجود بها.

هذا ما حققَّه الشيخ أبو الحسن الأشعري ـ جزاه الله تعالى عن الدِّين خير الجزاء ـ ؛ من أن صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره. أما أنه ليست عينه، فلما عرفت من أن اللازم غير الملزوم.

وأما كونه لا غيره: بمعنى كونه قائمًا به قيام الحالّ بالمحل، بحيث يجتمعان اجتماع القابل مع المقبول؛ فلما مرّ أيضًا من لزوم كونه من لوازم الوجود. وبهذا ظهر بطلان مذهب الفلاسفة والمعتزلة من نفي الصفات الزائدة.

وجه البطلان: أن اللازم غير الملزوم بالضرورة، وأن مفهوم الصفات معلومٌ [أ/ ٨٠] لنا حقيقة، وحقيقة الواجب تعالى غير معلومة للبشر، وغير المعلوم غير المعلوم؛ فيكون هذا المفهوم عرضيًا لا ذاتيًا له تعالى، وكون المفهوم عارضًا مستلزم لخروج

مبدأ المحمول عن ذاته تعالى، وبهذا يظهر أيضًا ضعف ما ذهب إليه بعض المتكلمين من كونه صفاته تعالى قائمة به تعالى قيام الحالّ بالمحل.

وجه الضَّعف: ما سلف من أن يكون ذلك إنما يتصور فيما يكون وجوده زائدًا على حقيقته، وأيضًا تكون الصفات حينئذٍ[1] غير ذاته تعالى ـ وجودًا ـ بمعنى استقلاله في الوجود، وحينئذٍ يلزم أن يكون الحق جلّ جنابه مستكملاً بغيره، وإنه محال.

وما قيل في توجيهه من أن المحال، إنما هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه بصفة كمال هي غيره، واللازم من هذا هنا هو الثاني لا الأول؛ فمدفوع بأنه ـ وإن لم يلزم استكمال بغيره؛ لكن يلزم كونه خاليًا في مرتبة الموصوفية عن الكمال، ومستكملاً بصفته التي هي من آثاره، وإنه نقص في حقه تعالى، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الأشعري هو أن الكمال في مذهبهم: حاصل من تأثره تعالى في صفة الكمال وقبوله لها. وفي مذهب الأشعري أن الكمال هو اقتضاء الذات الكمال من

(١) في (حاشية المخطوط): مبدأ المحمول إما أن يكون عين الموضوع أو غيره، والأول يسمى ذاتيًا. والثاني: إما أن يكون قائمًا بالموضوع، ويسمى عرضيًا، كقولك: زيد كاتب. فإن الكتابة غير زيد وقائمة به، وإما أن لا يكون قائمًا بالموضوع، بل يكون نسبة بينه وبين غيره، كقولك: السَّماء فوق الأرض؛ فإن الفوقية ليست قائمة بالسماء، بل هي نسبة بينه وبين الأرض. ومثل هذا يسمى بالاختصاص.

غير حاجته إلى قبوله، والفرق بين هذين الأمرين بيِّن، والواجب تعالى لا بدَّ وأن يكون في أعلى مراتب الكمال، وهو في الاقتضاء من غير حاجة إلى القبول.

ثم إنهم احتجوا على مذهبهم بأنَّ صدق المشتق على ما يستدعي قيام مأخذ الاشتقاق في الخارج. وهذا الاجتماع من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد، فإن قيام المأخذ بالشيء كما يكون خارجيًا في قولك: زيد كاتب، كذلك يكون ذهنيًا كقولك: الممكن موجودٌ، ومن المعلوم أن قيام الوجود معه إنما هو في الذهن لا في الخارج، كما حُقِّق في موضعه[1].

المقصد الخامس: في إثبات صفة الحياة

وهي صفة منبئة عن كون موصوفها مصدرًا للآثار الخارجية، وحيث [ب/ ٨٠] كانت جميع الآثار مستندة إلى ذاته تعالى، كان الحق سبحانه وتعالى أحق بصفة الحياة قطعًا ﴿اللّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥][2].

---

(١) انظر رسالة المؤلف «الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني» فإنها لطيفة في بابها، وقد طبعت باعتنائي في منشورات الجمل.

(٢) في (حاشية المخطوط): والاستشهاد بهذه الآية من وجهين: أحدهما دلالتها على كون الحياة صفة للحق سبحانه. وثانيهما: دلالة تقدم الحيّ على القيّوم، على كون صفة الحياة أصلًا بالنسبة إلى غيرها.

المقصد السادس: في إشارة علمه تعالى

واعلم أن العلم هو انكشاف المعلوم عند العالم، وله سبب، وهو تجرده عن المادة؛ إذ المادي ليس من شأنه العلم بل الإحساس، كما في حواسّنا، وله مانع، وهو اشتغال العالم بما يحجبه عن المعلوم.

فنفس الإنسان عالم بذاته، لوجود سبب العلم وهو تجرده عن المادة، ولارتفاع المانع لعدم إمكان الحاجب بين الشيء ونفسه، فيكون الإنسان عالمًا بنفسه علمًا حضوريًا مستمرًا، وإنما نشأ التردد فيه من الذهول عن العلم بالعلم، لا من عدم العلم بنفسه أحيانًا.

وأما علم الإنسان بغيره، فليس المانع فيه مرتفعًا بالكلية؛ لانغماسه في العلائق البدنية المانعة من الالتفات إلى الغير، فإذا تجرد عنها بعض التجرد، كما في حالة النظر والفكر ينطبع فيه صور بعض المعلومات، بحسب ما يقتضيه الفكر لا جميعها، لعدم ارتفاع المانع بالكلية، وحيث كانت تلك الصور منتزعة من المعلومات يسمى: علميًا انتزاعيًا، وباعتبار كون النفس منتقشة بتلك الصور يسمى: علمًا انفعاليًا وانطباعيًا[1]. وباعتبار حصول تلك الصور في النفس، يسمى علمًا حصوليًا.

---

(١) في (حاشية المخطوط): لأن الالتفات إلى شيئين في حالة واحدة غير ممكن من الإنسان، فإذا التفت إلى العلائق البدنية، يكون ذاهلًا عن غيره، وإذا التفت إلى غيرها يكون ذاهلًا عن العلائق البدنية، وهذا ظاهر عند المزاولين بالفكرة.

وأما إذا تجرد نفس الإنسان عن العلائق البدنية بالكلية، فينكشف له جميع المعلومات أنفسها، لا صورها، دفعة واحدة؛ فيكون علمه حينئذٍ بتلك المعلومات علمًا حضوريًا شهوديًا، كما يُحكى عن بعض الصوفية المتجردين عن جليات البدن، لكن لا تدوم تلك المشاهدة؛ لعدم فناء البدن بعد هذا.

وأما علم الحق سبحانه بذاته؛ فهو علم حضوري، لوجود السبب فيه، وارتفاع المانع لما مر في علم الإنسان [أ/ ٨١] بنفسه، وكذا علم الأول سبحانه بغيره علم حضوري شهودي، لعدم الشاغل هناك؛ إذ لا يشغله شأن عن شأن، ولهذا لا يخفى عليه خافية، فتكون جميع الممكنات: كلياتها، وجزيئاتها، مجرداتها، ومادياتها؛ معلومًا له تعالى علمًا حضوريًا، من غير حاجة إلى حضور الصور فيها؛ لأنك عرفت أن منشأه ما يورث الغفلة، والواجب تعالى منزه عن ذلك، فيكون علمه بجميع ما ذكر علمًا فعليًا أزليًا استمراريًا أبديًا سرمديًا دائمًا، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وأنه تعالى يعلم في الأزل الحقائق الممكنة الكلية، من حيث ثبوتها في العلم، ثم وجودها في الأعيان، ثم فناؤها بعد الوجود، والعلم بوجودها وفنائها حاصل له تعالى في الأزل، ومستمرًا أيضًا، وهو عالم بوجوداتها عند حدوثها وفنائها بعد وجودها، لا بعلم متجدد حتى يلزم التغير في علمه تعالى، بل بعلم مستمرّ بأنه سيحدث وحدث

ومتى، من غير تغير في العلم؛ لأن هذا التغير يعرض المعلوم. وكذا هذا التكثر يعرض المعلوم لا للعلم، وذلك لأن العلْم كما عرفت هو الانكشاف، وذلك بالنسبة إليه تعالى أمر واحد غير متكثر، وإنما يتعدد ويتكثر بالنسبة إلى المعلومات، والتكثر بالاعتبار الثاني لا ينافي الوحدة بالاعتبار الأول، ألا يرى أن نور الشمس أمر واحد قائم بها، ولكنه يتعدد باعتبار ما يقابلها من القوابل، وإذا عرفت هذا، فقد ظهر لك أن علمه تعالى فعلي حضوري، لا حصولي انفعالي، كما توهَّمه بعض الفلاسفة، وأنه أمر واحد متعلّق بالكليات والجزئيات؛ لاستواء نسبة الكل إلى علمه تعالى.

وما اشتهر من مذهب الفلاسفة من أنه تعالى لا يعلم الجزيئات على وجه جزئي، فإن أرادوا بذلك صرف النفي إلى العلم، فذلك النفيُ عريقٌ في الكفر؛ لمخالفة [ب/ ٨١] النُّصوص القاطعة. مع أنه خطأ عظيم مخالفٌ لأصولهم؛ فإنهم قالوا في إثبات علمه تعالى بالمعلومات ـ: أنه تعالى عالم بذاته، وأنه فاعل للكل، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول؛ فمقتضى هذا الأصل عموم علمه تعالى للكليات والجزيئات، فتخصيص الجزيئات منها بحكم نقضٌ لقاعدتهم المقررة، بل هذا من الأخطاء عظيم وجهل[1].

---

(١) للمزيد راجع: الإشارات والتنبيهات: ٣/ ٣٨١ ـ ٣٩٨. أراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي: ٤٦. الإشارات، لابن سينا. وشرحه للطوسي: ٣/ ٢٩٥.

وإن أرادوا بذلك: صرف النفي إلى القيد بأن يقولوا العلم بالجزئيات، لا على وجه جزئي بل وجهٌ كلّي، فإن أرادوا بذلك أنه تعالى يعلم الكليات المنحصرة في نفس الأمر في جزئي، فذلك راجع إلى الوجه السابق بطلانًا[1]. وإن أرادوا بذلك أن العلم بالجزئي حال العلم الانفعالي، وأن علمه تعالى فعلي، والعلم الانفعالي يستلزم التغيّر، وعلم الله منزّه عن ذلك.

ولهذا الاحتمال وجه، لكن عبارتهم غير ظاهرة في هذا المعنى.

ثم اعلم أن علم العبد يفارق علم الحق سبحانه من وجوه:

أحدها: أن الحق جل وعلا عالم لجميع المعلومات، ويعلم ما بين أيدينا وما خلفنا، ولا يحيط أحد بشيء من علمه إلى غير ذلك، بخلاف علم البشر في جميع ذلك، وذلك ظاهر إذا راجعنا إلى أنفسنا.

وثانيها: أن علم الحق سبحانه ينكشف له المعلومات أتم الانكشاف، وأكمل اتضاح؛ إذ لا تخفى خافية، بخلاف علم البشر. أما علمه النظري، فظاهر لأنه وإن كان كاشفًا لبعض أحوال معلوم معيَّنٍ، فذلك غافل عن سائر أحواله، فضلاً عن أحوال سائر المعلومات.

---

(١) في (حاشية المخطوط): وذلك لأنه يلزم عدم علمه تعالى بأنه الشخص شخص، ومن المعلوم أنا نعلم ذلك بحواسّنا، فيلزم أن يكون العلم بالحواس أكمل من علم الله، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

وأما علمه الشهودي؛ فهو أقل مرتبةً وانجلاءً من مشاهدة الحق سبحانه وتعالى؛ فإن علم البشر وإن اتسع غاية الاتّساع، لكن لا يبلغ مرتبة اتساع علم الحق، كما قال تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] وذلك لنقصان مرتبة الإنسان، وكون طبقة الوجوب [أ/ ٨٢] أعلى طبقة الموجودات.

وثالثها: أن علم الحق سبحانه مستتبع لمعلوماته؛ لأنه علم فعلي يستدعي ظهور معلوماته أزلاً وأبدًا، كما أن البناء إذا صور في خيال بناء رفيعًا وقصرًا عاليًا؛ فإن هذا التصور مستتبع لوجود المخيل في الخارج، بخلاف علم البشر، فإنه كما عرفت منتزع من الأمور الخارجية وتابع لها، كمن رأى قصرًا عاليًا، وانتزع منه صورًا في خياله ـ وكم بين العلمين، بحيث لا يعدّ علم البشر في جنب علمه تعالى علمًا، بل هو كنسبة الشعاع على الجدار المقابل للشمس نورًا، مع أنه من ذرّات نورها، وفيضٌ من أنوارها، كما لا يخفى على ذوي الألباب.

ثم إن معلومات الله تعالى ليست مجهولة، وإلا لزم خلوّ الحق سبحانه عنها أزلاً، ثم حدوثها له، تعالى عن ذلك.

وأيضًا: الجَعْل أثر القدرة والإرادة، وهما صفتان تابعتان لصفة العلم، فلو كان معلومات الله تعالى مجهولة، لزم كون صفة العلم تابعةً لهما، وأنه غير جائز.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن شأن الحق سبحانه وتعالى هو الفيض والجود، ويعبر عنها الحكماء بالعناية الأزلية، ومن حكم الفيض استدعاء القوابل، فالعناية الأزلية التي هي مقتضى ذاته تعالى تستتبع مظاهر لفيضه، فالحق سبحانه وتعالى يعلم تلك المظاهر أزلاً دفعة واحدة، بحيث تكون جميعها في جنب إحاطة علمه تعالى أمرًا واحدًا إجماليًا جامعا لتلك المظاهر بأجمعها، وهذا هو الأمر الأول الذي كلمح البصر، وينكشف لعلمه تعالى ما في ذلك الأمر الواحد من الحقائق الكلية، ويترتب عليها الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، لا تزول ولا تحول إلى أن يبلغ الكتاب أجله، وهذا هو المسمى بالقضاء؛ كالأرض، والسماوات، والكواكب في حركاتها وأحوالها، وكونها أسبابًا بإذنه تعالى [ب/ ٨٢] للحوادث الجزئية، وأيضًا ينكشف لعلمه تعالى ما لتلك الحقائق من المظاهر الجزئية، مع ما يليق من التدبيرات الجارية، على وفق حكمته، وهو المسمى بالقدرة؛ كتوجيه الأسباب المذكورة بحركاتها المتباينة المحدودة المقدرة المحسوبة، إلى المسببات الحادثة المحدودة بقدر معلوم، لا ينقص ولا يزيد، ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره.

هذا كله في مرتبة العلم. ثم إن الإرادة تنصرف فيما يثبت في القدر من تعيين الأحوال والأوقات، والقدرة تؤثر فيها وتوجدها في الأعيان، على وفق ما اقتضته الإرادة والمشيئة، فسبحانه من بديع لا تنقضي عجائبه، وتبهر العقول والألباب حكمه ودقائقه.

ثم اعلم أن الكمال الحقيقي، إنما هو للواجب تعالى شأنه. وليس للممكن كمالٌ حقيقيٌ، بل كمالٌ إضافيٌّ، ومراتب الكمال الإضافي ازديادًا وانحطاطًا، وإن لم تنحصر في عدد، لكنها مضبوطة باندراجها تحت أنواع خمسة، سنفصلُها إن شاء الله تعالى، وكل هذه غير مجعولة بجعل الجاعل، لما عرفت. ولهذا تسمى مثل هذه الاستعدادات استعدادًا فطريًا، ولها فرع وشعب ستقف عليها، إذا أفقت النوبة إليها بإذن الله تعالى.

المقصد السابع: في إثبات الإرادة والقدرة

أما الإرادة فهي صفة، من شأنها ترجيح أحد المقدورين على الآخر، مع رعاية الحكمة والمصلحة التي علمها الله تعالى في الأزل، وهي صفة غير العلم، شبيهة للحالة الميلانية[١] التي لنا عقيب علمنا بما فيه مصلحة، وذلك لأن علم الله تعالى أمر مستمرّ النِّسبة إلى جميع الأزمنة على السَّوية، لا يتغير بتجددها. فتخصيص بعض الأشياء ببعض الأزمنة دون زمان، وببعض الأحوال دون حال، لا يكون إلا بصفة الإرادة. وبهذا ظهر بطلان ما ذهب إليه الحكماء من إنكار صفة الإرادة، زاعمين أن علمه تعالى كما هو ذاته، كذلك [أ/٨٣] إرادته تعالى عبارة عن العلم

(١) وهي العلة القريبة للحركة؛ باعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير. وهو الذي يسمى اعتمادًا.

بالنظام الأكمل الذي يسمونه بالعناية، فما يصدر عنّا بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات، يصدر عنه لمجرد الذات.

وأما القدرة: فهي صفةٌ من شأنها صحة الفعل والتّرك، خلافًا للحكماء.

ومنشأ الخلاف بين الفريقين هو أنهم بعد اتفاقهم على صدق الشرطين في قولنا: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)؛ اختلفوا فقال الحكماء: مقدم الشرطية الثانية لا يقع، بناءً على أنه نقص عندهم يجب تنزيه الله تعالى عنه، وإنما الكمال هو دوام الفيض. وذهب المتكلمون إلى صدق مقدم الشرطيتين معًا بناء على أن الكمال عندهم هو صحة الأمرين المذكورين، ولا انحصار في أحدهما. وهو المذهب الحق، وعليه مبنى الشرائع والأحكام.

المقصد الثامن: في إثبات صفة السمع والبصر

وإثباتهما من ضروريات الدين، قد نطق بها الكتاب والسنة، وانعقد على القول بها إجماع الأمة، إلا أن الأشعري قال بكونها عبارتين عن العلم بالمسموع والمتبصر، وقال سائر المتكلمين: إنما هما صفتان زائدتان على ذاته، وهما غير العلم. ولمّا أورد عليهم: لزوم تكثير القدماء؛ أجابوا بأن الصفات ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها، وتكثير القدماء بهذا المعنى غير مستحيل في سائر الصفات.

المقصد التاسع: في إثبات صفة الكلام

تواتر عن الأنبياء عليهم السلام، أنه تعالى متكلمٌ، ويلزم من كونه تعالى متكلمًا اتصافه بصفة الكلام، فإن صدق المشتق على شيء مستلزم لاتصافه بمأخذ الاشتقاق[1]، والكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام اللَّفظي الحادث المركب من الحروف، وعلى الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، وهو غير العلم[2]؛ لأن علمه تعالى فعليٌّ؛ أي مقتضٍ للفعل، والمقتضي هو العلم، والفعل الذي اقتضاه هو متعلق الكلام النفسي، الحاصل من اجتماع العلم والإرادة.

والمعتزلة [ب/٨٣] أثبتوا الأول ونفوا الثاني؛ فلزمهم: إما كونه تعالى محلاً للحوادث، إن كان الكلام اللفظي صفة قائمة،

(١) يرى الماتريدية: أن الاتصاف بمدلولات الأسماء كلها ثابت في الأزل وفيما لا يزال، خلافا للأشاعرة في أسماء الأفعال، فإن مدلول الاسم المشتق من صفة أزلية كالقادر والعالم أزلي، ومدلول الاسم المشتق من الفعل ليس بأزلي، سواء كان مشتقا من فعله تعالى كالخالق والرازق، لعدم أزلية صفات الأفعال عندهم، أو كان مشتقا من فعل غيره كالمعبود والمشكور، فالقسمان ليسا بأزليين عندهم. انظر إشارات المرام، للبياضي: ١١٥.

(٢) لزيادة بيان في صفة الكلام النفسي راجع ما يلي: اللمع، للأشعري: ص٣٣. الإبانة له: ص٣١. التمهيد، للباقلاني: ص٤٤٧. الإنصاف له: ص٣٦. الإرشاد، للجويني: ص٤٤. المحصل، للرازي: ص١٧٢. الأربعين له: ١/ ٢٤٤. شرح الأصول الخمسة: ص ٥٢٧. المحيط بالتكليف ١/ ٣٠٦. شرح المواقف: ص١٠٣. شرح المقاصد: ١/ ١٠٤. أصول الدين: ص١٠٦. نهاية الإقدام: ص٣١٨. إشارات المرام: ص١٣٩. الطوالع: ص٢٩٠.

وإما كون صفته قائمة بغيره، وفساد كلا الاحتمالين غنيّ عن البيان.

والأشاعرة أثبتوا الكلام النفسي القديم، وأنه القائم بذاته، وجعلوا الكلام اللفظي الحادث دالاً على تعلقاته، فلم يلزمهم شيء من المحذورين. وقالوا: الكلام اللفظي قد أظهره الله تعالى في اللوح المحفوظ، دالاً على صفته القديمة، أو خلقه على لسان جبرائيل عليه السلام.

وقال أرباب الحقائق: إنما خلقه الله تعالى في عالم المثال، وهو البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، والله أعلم بحقيقة كلامه.

المقصد العاشر: في إثبات صفة التكوين

اختلف العلماء فيها[1]، ومنشأ الخلاف تفسير القدرة، فمن فسَّرها بأنها صفة يمكن معها الفعل والترك، احتاج إلى القول بصفة التَّكوين، أخذًا من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة:

---

(١) قال الحافظ ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص ١٤٠: «وصنف أصحابُ الشافعيّ كتبًا كثيرةً على وفق ما ذهب إليه الأشعريّ، إلا أن بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطّأ أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل، مثل قوله: التكوين والمكوّن واحد، ونحوها على ما يبيَّن في خلال المسائل إن شاء الله تعالى؛ فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن، وعرف خطأه، فلا بأس له بالنَّظر في كتبه، فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها».

١٧٧]، وهي: صفة يصدر عنها الممكن، ومعناها[1]: الإيجاد والتخليق. وإليه ذهبت الماتريدية، واختاره الحنفية.

ومن فسر القدرة بأنها صفة يثبت بها الفعل بعد تعيين الإرادة جانب الفعل، فقد استغنى عن القول بالتكوين. وهذا مذهب الأشاعرة، واستدلوا على ذلك بأن معنى الصحة: الإمكان، وهو ثابت للممكن بالذات، فلا يكون أثرًا للقدرة.

والثابت للقدرة: صحة الفعل والترك، لا صحة المفعول؛ لأنها له بالذات، وصحة الفعل والترك ـ وإن لم يستلزم الإيجاد والإحداث من القدرة، لكن ذلك إنما هو بالنظر إلى نفس القدرة، لكن بعد تعيين الإرادة أحد الطرفين يثبت له الإيجاد بلا توقّف على صفة أخرى.

وأجاب عنه الماتريدية: بأنه ليس مقتضى القدرة إلا صحة الفعل والترك، ووقوع الإيجاد والتخليق بعد ترجيح الإرادة إنما هو مقتضى صفة أخرى، وهي التي أردناها بالتكوين؛ فتأمل [أ/٨٤] والله أعلم بالصواب.

(١) في (حاشية المخطوط): وحاصله: أن العلم متعلق بشيء، وذلك الشيء معلوم، وإذا تعلق الإرادة به يكون ذلك الشيء مرادًا. وإذا تعلق الكلام النفسي يكون، ذلك الشيء مما يخاطب به المكلفون، ولا شك أن هذه الأوصاف الثلاثة، أعني: المعلومية، والمرادية، والمخاطبية: مفهومات متخالفة، فلا بد أن يكون المؤثر في كل منها غير المؤثر في الباقين، فيكون الكلام النفسي غير العلم والإرادة.

الطرف الثاني:
فيما يتعلق بأفعال العباد

واعلم أن أئمة السلف، قبل ظهور البدع والأهواء، اتفقوا على أن لا خالق سوى الله تعالى، سواء كان المخلوق جوهرًا أو عرضًا[1]. وعلى أن العبد يثاب على الطاعات، ويعاقب على المعاصي.

ومقتضى الأول: أن لا تكون للعبد قدرةٌ أصلًا، وإليه ذهب الجبرية.

---

(١) قال السيد جمال الدين الأفغاني في «التعليقات على شرح العقائد العضدية» ص ٣٠٦: إن كان معنى الخالقية (لكل شيء) الذي نقل اتفاق السلف عليه، هذا الذي ذكره؛ فهو قولٌ يتفق عليه جميع الإلهيين، بل والطبيعيين، لم يخالف فيه أحدٌ منهم إلى هذا الوقت! فإنه صريح المشهور عن الحكماء، وقول المعتزلة، وأعمّ من قول الأشاعرة والماتريدية. وما سمع عن أحدٍ من أهل العلم أنه قال: إن الممكن مستقلٌ فيما يصدر عنه، بعد قوله بأنه ممكن. إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا: بالبخت والاتفاق، كما أشرنا إليه سابقا. مع أن هذا الإمام يزعم أنه جارٍ على أصولِ الأشاعرة في أفكاره وعقائده، بل القول بأن الممكن قد يصدر عنه شيء، وقد تبين بطلانه فيما سبق. وليس الفعل إلا مستندًا إلى الواجب مباشرة، بإيجاد خاص، بحث يستند إليه الموجود. بالذات حقيقة، ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقق».
الآثار الكاملة للسيد جمال الدين الحسيني الأفغاني: ٧/٣٠٦ ـ ٣٠٧.

ومقتضى الثاني: أن يكون العبد مُوجِدًا لأفعاله، وإليه ذهب القدريَّة، وهم المعتزلة.

ولما كان الأول تفريطًا مبطلاً لبعثة الرسل عليهم السلام، وحكمة التكليف. وكان الثاني إبطالاً أن لا خالق سواه تعالى، وقد نصّ القرآن على خلافه ـ كما سيُتْلى عليك ـ ذهب أهل الحق، وهم أهل السنة إلى الاقتصاد في الاعتقاد، حيث أسندوا خلق الأفعال إلى الله تعالى وكسبها إلى العباد، وقال بعض علماء الملَّة ـ حين سئل عن هذه المسألة ـ: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وهو المذهب الحق، والطريق الأعدل الأقوم.

ثم إن أهل السنة افترقوا، فقالت الأشاعرة ـ كما ذكره حجة الإسلام ـ: إن أفعال العباد مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، المعبر عنه بالاكتساب؛ فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبًا، وباعتبار نسبتها إلى قدرته تعالى خلقًا؛ فهي خلق الرب، ووصف العبد وكسب له، وقدرته خلق الرب ووصف العبد، وليست كسبًا له.

ومنشأ هذا المذهب: أنه لا مؤثر في الوجود عند الأشعري إلا الله تعالى، وأن ما عداه أسباب عاديّة، وجميع الممكنات مستندة إليه تعالى من غير واسطة.

وقالت الماتريدية: إن قدرة العبد وإرادته مخلوقتان لله تعالى، وإن قدرته محتملة للضدين، وإرادته ترجح أحدهما، فالترجيح من العبد، والتأثير منه تعالى.

فظهر من هذا التقرير على وجه التحرير: أن معظم الخلاف في هذه المسألة بين طوائف أربع، فلنذكر هاتيك المذاهب في أربعة مطالب، ووجه [ب/ ٨٤] الضبط فيها: أن فعل العبد ممكن لا محالة، والممكن ما يتساوى طرفا وجوده وعدمه، فوقوع أحد طرفيه إما بدون المرجح، فيكون الفعل اتفاقيًا، وإما بمرجح وهو إما من طرف العبد فيكون الفعل اختياريًا، وإما من غيره فيكون الفعل اضطراريًا.

فهذه أقسام ثلاثة، ولم يذهب إلى الأول منها أحد، وذهب الماتريدية والقدريَّة إلى الثاني، إلا أن الماتريدية أسندوا التأثير إلى قدرة الله تعالى، والقدرية أسندوه إلى قدرة العبد.

وذهبت الأشاعرة والجبرية إلى الثالث، إلا أن الأشاعرة أثبتوا للعبد قدرةً متعلِّقةً بالفعل، وإن لم يكن لها ترجيح ولا تأثير، والجبرية نفوا قدرة العبد بالكليَّة.

المطلب الأول: في أدلة الجبرية وإبطالها

استدلوا على مذهبهم تارةً بالنُّصوص الدَّالة على أن لا خالق سوى الله سبحانه، منها: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]، إلى غيرها، وتارةً بالمعقول: وهو أن الله تعالى خالق لجميع الأشياء، ومن جملتها أفعال

العباد؛ فهو خالقٌ لها ضرورةً. فلو كان العبد خالقًا لأفعاله، يلزم اجتماع المؤثرين على أثرٍ واحدٍ، وكون فعل العبد مخلوقًا له، وغير مخلوق لله تعالى، باطلٌ بالأدلة العقليَّة.

والجواب عنه:

أما عن ظواهر النُّصوص؛ فإنها معارضة بظواهر النُّصوص الدَّالة على إسناد أفعال العباد إليهم، مثل قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا﴾ [النجم: ٣١]، ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٥]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وإلى غيرها.

ووجه دفع التعارض: أن لأفعال العباد نسبة إلى الخالق بالمخلوقية، ونسبة إلى العباد بالوصفيَّة؛ فالمقام قد يقتضي حكاية النِّسبة الأولى، وقد يقتضي حكاية النِّسبة الثانية. فكل من نوعي النصوص وارد، على مقتضى كلٍّ من المقامين، والمقام قد يقتضي نفي الشريك عنه تعالى في الخلق، فلا بدَّ وأن ينظر إلى جهة الخلق فيسند جميع [أ/ ٨٥] الأفعال إليه تعالى خلقًا، وإذا اقتضى المقام مجازاة العباد في الخير والشر، لا بُدَّ وأن ينظر إلى جهة الكسب؛ فيسند أفعال العباد إليهم.

وإذا تأملت في الآيات السابقة تأملًا صادقًا ظهر لك وجه ما ذكرناه من التوفيق، إن ساعدك التوفيق، والله أعلم حقيقة كلامه.

وأما عن المعقول: فبالتَّفرقة الضروريّة بين حركتي الصعود

والهبوط، ولو لم يكن للعبد اختيار أصلًا؛ بطل الفرق المذكور. واللَّازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. واستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد، إنما هي على تقرير اجتماعهما بالتأثير، وأما إذا كان أحدهما مؤثرًا والآخر كاسبًا، فاستحالة الاجتماع ممنوعة.

المطلب الثاني: أدلة القدرية وإبطالها

استدلوا على مذهبهم تارةً بظواهر النُّصوص، الدَّالة على إسناد أفعال العباد إليهم، وتارة بالمعقول حيث قالوا: التَّفرقة بين حركتي الصعود والهبوط؛ بأن الأولى، وباختيار العبد دون الثانية ضرورة؛ وقالوا: إن أفعال العباد لو لم تكن مخلوقة لهم؛ لبطل المدح والذَّم والثواب والعقاب والتكليف. إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعله، والثواب والعقاب على فعل المثيب والمعاقب، وللأمر بما لا يكون فعلًا للمأمور.

والجواب: أن ما أوردوه من ظواهر النصوص معارض بظواهر النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إلى الله تعالى، كما تُليت عليك فمتى وقع التعارض بينهما؛ سقط الاجتماع بها، وحلّ إشكال التعارض بما بيناه سابقًا، وما ادعوه من التَّفرقة الضرورية بين الحركتين مدفوعةٌ؛ بأن الضروري هو كون أحدهما باختيار العبد دون الآخر، ولا يلزم من تعلق الاختيار بالشيء التأثير فيه،

والنزاع في الثاني دون الأول. وأن ما ادعوه من لزوم بطلان الأمور الثلاثة مدفوع بأن المدح والذم قد يترتب على ما ليس يفعله؛ كالحُسن والقبح. وأن الثواب والعقاب والتكليف [ب/ ٨٥] يصح ترتبها على فعل يكون بتعلق القدرة والإرادة والاختيار، ولا يجب في ذلك كونها مخلوقة لتلك القدرة.

المطلب الثالث: في دليل الأشاعرة

وهو أن العبد لو كان موجدًا لفعله الاختياري؛ فلا بُدَّ وأن يتمكن من فعله وتركه بما يرجِّح فعله على تركه، وإلا كان صدوره عنه اتفاقيًا، ولم يقل به أحد. وذلك المرجح، إما أن يستند إلى العبد أو إلى غيره. فعلى الأولى نُقل الكلام إلى ذلك المرجح، فيلزم التسلسل في جانب المبدأ، وأنه باطل قطعًا. وعلى الثاني يلزم أن يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح، وإلا لأمكن، فلم يكن ما فرضنا مرجًحا تامًا. فإذا وجب بسبب الترجيح من غير العبد يكون اضطراريًا، ولا يلزم من ذلك نفي القدرة عن العبد، فإن الضروري وجود القدرة بالعبد لا تأثيرها، واعترض عليه بأنه منقوص باختيار الله تعالى؛ لإمكان إجراء جميع مقدمات الدليل فيه؛ فيلزم كون أفعاله تعالى اضطرارية.

وأجيب عنه: بالفرق بين الإرادة الحادثة، والإرادة القديمة: بأن إسناد الترجيح إلى الأولى؛ لكونه مستلزمًا للتسلسل كما مر

انه؛ يستلزم صرف الترجيح عنها إلى غيرها، فيلزم الاضطرار، خلاف الإرادة القديمة؛ فإن إسناد الترجيح إليها، لا يستلزم سلسل، فلا يلزم القول بالاضطرار القطعي.

ورُدّ هذا الجواب: بأنه إن لم يكن الترك مع الإرادة القديمة، ان الله تعالى موجبًا لا مختارًا وإن أمكن؛ فإن لم يتوقف على جح؛ كان اتفاقيًا وإن توقف عليه كان الفعل معه واجبًا، فيكون طراريًا قطعًا للتسلسل.

ودُفع هذا الرد: باختيار الشق الثالث، ومنع لزوم التسلسل في رادة القديمة، لأن المرجح لاستقلالها في الترجيح، ليس برها. فلا يلزم القول بالاضطرار فيها قطعًا للتسلسل.

واعلم أن ما ذكر من دليل الأشاعرة، من وجوب المرجح في تيار العبد، إنما هو لإلزام المعتزلة القائلين [أ/ ٨٦] بوجوب مرجِّح، وإلا فالأشاعرة يجوزون لاختيار العبد ترجيح أحد رفي الفعل بلا مرجِّح ودَاعٍ، فلا يلزم كون الفعل اتفاقيًا واقعًا مؤثر.

وأورد عليه: أن هذا الاختيار، لا يكون باختيار العبد، بل محض خلق الله تعالى، وحينئذٍ يجب الفعل؛ فحينئذٍ يلزم نتهاء إلى الجبر والاضطرار.

ويمكن دفع هذا الإيراد: بأنه إن أراد بالجبر والاضطرار: عدم درة العبد أصلًا؛ فذلك غير لازم، لما اختاره الأشعري، وإن

أراد بذلك عدم ترجيح قدرة العبد، وعدم تأثيره في الفعل، فالأشعري يلتزمه ويفرق بينه وبين الجبر؛ بأن الجبر عدم مقارنة القدرة أصلاً، دون عدم ترجيحها وتأثيرها.

المطلب الرابع: في دليل الماتريدية على أن قدرةَ العبد: مرجِّحة لأفعاله، من غير تأثير فيها

استدلوا على ذلك: بأن فعل العبد ليس اتفاقيًا. وذلك ظاهر، وليس اضطراريًا؛ لأنا نفرِّق بالوجدان الضروري بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية؛ فتعين أن تكون أفعال العباد اختياريًا صادرة بإرادته وترجيحه، وإن كانت الإرادة مخلوقة لله تعالى، وترجيح الإرادة ليس أمرًا موقوفًا على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل، بل ذلك من شأن الإرادة ومقتضاها، فإثبات الإرادة ونفي مقتضاها: نفي بها حقيقة، ومن المعلوم أن نفيها جَبْرٌ صرف، لا يرتضيه أحد من العقلاء.

هذا كلام إجمالي، وسنذكر بيانًا لهذا إن شاء الله تعالى.

ثم إنهم بعدما استدلوا على مطلبهم، تعرضوا لإبطال دليل الأشعري، وتقرير ذلك يستدعي مزيد بسط في الكلام، ولنقرر ذلك مستعينًا بالملك العلام. ولا بد أولاً من تحرير محل النِّزاع.

اعلم أن الفعل، قد يراد المعنى الحاصل بالمصدر؛ كالحركة للحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة، وقد

يراد به المعنى المصدري؛ كإيقاع الحركة. ولا شك أن الأول موجود؛ لأنه أثر [ب/٨٦] الفاعل. واختلف في الثاني، والحق أنه معدوم، لأنه منتزع من أمرين مختلفين، وهما: الموقِع، والموقَع. لا تركيب بينهما إلا باعتبار، فالمنتزع من الأمر الاعتباري: اعتباري. ولأنه لو كان موجودًا، لكان موقعًا؛ فنقل الكلام إلى إيقاع الإيقاع؛ فيلزم التسلسل من طرف المبدأ في الأمور المحققة، ويلزم أيضًا عند وقوع شيء بإيقاعات غير متناهية، وكلاهما محال.

ودفع هذين المحالين: بتجويز أن يكون إيقاع عين الإيقاع (مردود) بأن العينية ملزوم للحمل بالمواطأة، وأنه منتفٍ فيهما، ويكونان متغايرين، وعدم التعدد في الخارج؛ آية كون أحدهما أو كليهما: اعتباريًا.

وقيل: موجود لحدوثه بعد العدم، مستندًا إلى التكوين الأزلي؛ فلا يلزم المحالان المذكوران.

ورُدّ ذلك بأن حدوثه، إنما هو بمعنى التجدد، وهو لا يستلزم الوجود؛ لجريانه في المعدوم، كالعمى. ومعنى تجدده: إمكان اعتبار العقل إياه وحده، أو في محل كالامتناعيات وقيل: إنه من قبيل الحال، وهذا فاسد؛ لأنه مبني على ثبوت الحال، وإنه باطلٌ؛ لأن العدم سلب الوجود. فمعنى قولك: الشيء إما موجود وإما معدوم: أن نسبة الوجود إلى هذا الشيء، إما ثابتة أو

ليست بثابتة، ولا شك أنه لا يمكن الواسطة بين إثبات نسبة معينة ونفيها، وهم قد أخذوا العدم معدولة، وقالوا: الشيء إما أن يثبت له الوجود أو يثبت له العدم، فحكموا بإمكان الواسطة بين الثبوتين، لكنك تعلم أن العدول أمرٌ معتبرٌ حال الحكم، وأنه فرع للسلب حال اعتبار الحكم؛ فلا مندوحة عن اعتبار السلب في العدم.

وإذا تقرَّر هذا؛ فقط ظهر لك أن الموجود إنما هو الحاصل بالمصدر، وأن النِّزاع بيننا في ذلك.

ثم إن الفعل الموجود له نسبتان:

المقام الأول: نسبة إلى الله تعالى خلقًا، ونسبة إلى العبد كسبًا:

قلنا في هذا المطلب مقامان: المقام الأول: [أ/ ٨٧] في نسبة العبد إلى الله تعالى، قد تحيّر نحارير أرباب العقول، في استناد الحديث إلى القديم لَمَّا عنَّ لهم في ذلك إشكال عظيم، تقريره يستدعي مزيد تفصيل، ولنشرع فيه سائلاً من الله الهداية إلى سواء السبيل.

اعلم أن الفعل الحادث ممكنٌ ضرورة، والممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، وأنه ينافي وجوب أحد طرفيه، ورجحانه بلا مرجّح خارج عن ذاته، فعند وجود ذلك المرجح الخارج، وهو جملة ما يتوقف عليه يجب وجود الممكن، إذ لو أمكن

عدمه؛ فإما لتوقفه على أمر خارج عنها، فيلزم أن لا يكون تلك الجملة جملة تامّة، وأنه خلاف المفروض. وإما بلا توقف على أمر خارج عن الجملة فيكون وجود الممكن معها، وعدمه معها أخرى؛ ترجيحًا من غير مرجِّح، وإنه باطلٌ ضرورة، فالجملة المذكورة؛ إما موجودات محضة، أو معدومات محضة، أو مركبة منهما، لا سبيل إلى الأول لأنها إن قدمت قدم الحادث، وإن حدث شيء منها ننقل الكلام إلى علته، يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم، فيلزم إما قدم الحادث أو انتفاء الواجب، بناء على امتناع التخلف.

ولا إلى الثاني؛ لأن الكلام في مثل: زيد الموجود. فلا بد من وجود أجزائه.

ولا إلى الثالث؛ إذ لو توقَّف وجود الحادث، بعد وجود الجملة الموقوف عليها، على عدم أمر. فإما على العدم الأصلي، فيقدم الحادث، أو على العدم اللاحق، وذلك إما بزوال علَّة وجوده أو بقائه، وننقل الكلام إليه، يتسلسل أو ينتهي إلى الواجب، أو بزوال عدم له مدخل فيه، وزواله وجود، فيلزم أن لا تكون الجملة جملة تامّة (وهذا)[١] منتف.

هذا تقرير ما استشكلوه، ولهم في التَّقصي من ذلك عدة مسالك:

---

(١) زيادة من عندي اقتضاها السياق.

المسلك الأول: مسلك القدماء، وهو أنهم اختاروا الشق الثالث من الاحتمالات المذكورة، وهو كون الجملة مركبة من الموجودات والمعدومات، واختاروا أن وجود الحادث [ب/ ٨٧] موقوف على العدم الحادث، لكن لا على عدم جزء من الجملة، حتى يلزم ما ذكره من الاستحالة، بل عدم شيء خارج عن الجملة، وهو كون عدم المعدودات الغير القارة كالحركات الفلكية؛ فإن المعدودات من شأنها العدم بعد الوجود، وأنها غير داخلة في العلة التامة عندهم، بل هي بعد الحادث لقبول الوجود من الفاعل، وحيث لا يكون من جملة العلل، لا يلزم عدم كون ما ذكر من الجملة جملة تامة، ولا يلزم قدم الحادث لتوقفه على المعدودات الغير القارة.

هذا مبلغهم من العلم، ولا يخفى عليك أن هذا مبنيّ على مقدمات فاسدة، منها: وجودية الزمان، وقد بينت في موضعه أنه أمر وهمي. ومنها: قدم الزمان، وأنه مقدار حركة الفلك، وأن الأفلاك قديمة، وقد قام البرهان على حدوث العالم، ومنها كون الحق سبحانه وتعالى موجبًا بالذات، وقد ثبت بالأدلة القطعية العقلية والنقلية أنه فاعل مختار.

المسلك الثاني: مسلك بعض المتأخرين، وهو عدم الحصر في الاحتمالات الثلاث المذكورة، مدعيًا أن سلسلة العلل مركبة من أمر موجود، وهو الإرادة القديمة، وأمر لا موجود ولا

معدوم، وهو تعلق الإرادة بوجود الحادث، وحيث لم يكن ذلك الأمر موجودًا لم يتعلق به اختيار، فلا يلزم التسلسل، وحيث لم يعد ما يمكن أن يكون من جملة العلة، فيكون ذلك الأمر اختياريًا، ومن ضرورة ترجيح بعض الأوقات على البعض، فيجوز بهذا الطريق استناد الحادث إلى القديم.

وأنت خبير بأن القول بالحال باطلٌ عند مشايخنا، وقد مرّ بيانه.

وبناء مثل هذا المطلب العالي على مذهب مردودٌ، وعند مشايخنا ركيك جدًا.

المسلك الثالث: مسلك مشايخنا من أهل السنة، وهو الطريق الأقوم، وهو أن الحوادث كلّها مستندة بالذات إلى الإرادة القديمة، وتعلقها إما تعلقًا متجددًا [أ/٨٨] في أوقات الحوادث، أو تعلقًا أزليًا بأوقات وجود الحوادث، وعلى تقدير كون التعلق متجددًا لا يستدعي ذلك التعلق تعلقًا آخر، إذ التعلق هي النسبة العقلية العدمية، فلا يلزم له اختيار أخر وداع، إذ لا حاجة في اختيار المختار إلى الداعي، ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محالٍ، وعلى تقدير كون التعلق أزليًا، فتعين الوقت إما اتفاقي؛ لأن طبيعة تعينه، بل هو عندنا أمر متوهَّم فلا يتوقف تعين الوقت على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل.

وتحقيق المقام: أن الإرادة القديمة لها نسبتان: إحداهما:

نسبتها إلى ما ثبت في العلم الأزلي، وثانيهما: نسبتها إلى ما سيوجد في الأوقات المعينة، والنسبة الأولى نسبة التابع لا المتبوع، والنسبة الثانية نسبة المتبوع إلى التابع، وهذه هي المعبر عنها بالتعلق. فلا بدَّ أن يوجد تعلق أزلي لها، لكونه من شأن الإرادة القديمة؛ إذ الواقع في هذا العالم ما هو مراد الله تعالى أزلاً، ثم إن لها تعلقًا آخر بوجود الحوادث وقت الحدوث، وهذا هو التعلق المتجدد، والتعلق الأول إنما يتعلق بتحصيل الماهيات وتحصيل أشخاصها، والتعلق الثاني إنما يتعلق بوجودات تلك الأشخاص، حسبما وقعت في سلسلة الأسباب والمسببات على وفق ما اقتضته الحكمة والمصلحة، من غير مدخل للأوقات فيها. لكن لما لم ينفك الوجود عن مقارنة الزمان يكون تعين الأوقات من حيث كونها من لوازم الوجود، لا أنها داخلة بالتعلق.

وإذا ثبت أن التعلق نسبة عقلية، فاعلم أنها ليست اعتبارية محضة كسائر الاعتباريات، بل عبارة عن اقتضاء الإرادة، واقتضاؤها عبارة عن خصوصية شأن الإرادة، فالتعلقات نسب عقلية راجعة إلى شأن الإرادة، فلا تستدعي اختياريًا آخر؛ [ب/٨٨] لأن شأن الشيء لا يستدعي اختيارًا آخر، بل هي مرجحة بالذات لأحد المتساويين على الآخر، فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل في الاختياريات، فتندفع المحذورات بحذافيرها.

المقام الثاني: في نسبة فعل العبد إلى نفسه

اتفق أهل الملَّة بأجمعهم على أن للعبد إرادةً وقدرةً، خلقهما الله تعالى فيه، وفسروا **القدرة**: بما عليه الفاعل عند الفعل، والإرادة: بصفة مخصوصة لأحد المقدورين بالوقوع. ويقولون: إذا وجد العبد إرادته متعلقة بالفعل بخلق الله تعالى عقيب الفعل، بطريق جري العادة، ويعبرون عن تعلق الإرادة بالاختيار والكسب والقصد. ثم يقولون: الوجدان يشهد بأن للعبد أفعالاً اختيارية واضطرارية، وأن الأولى بإرادته دون الثانية، وأيضًا يقولون: الإرادة صفة مخصصة بالوقوع، ومن شأنها الترجيح، فإثبات الإرادة ونفي مقتضاها: نفي لها بالحقيقة، فالأمر دائر بين نفيها وإثبات مقتضاها، إذ لم يقل بالأول عاقل فتعين الثاني، وأيضًا ربما نقدر على ترك أفعالنا الاختيارية، كترك الحركة في الأرض المستوية، وربما لا نقدر عليها كترك الحركة إلى سبب عند العَدو الشديد، والوجدان قاضٍ بأن الأول باختيارنا دون الثاني، وأيضًا قد نفعل بداعية كالمشي إلى المحبوب، وبلا داعية كالمشي إلى المكروه. ثم إن ظهور خوارق العادات التي تعجز قدرة البشر عنها، وامتناع معارضتها من المعاندين، مع توفر دواعيهم وسلامة آلاتهم؛ دلَّ على أنه لا تأثير لقدرة العبد، بل ذلك بإيجاد الله تعالى إن شاء خلق عقيب الإرادة، وإن شاء لم يخلق.

فثبت أن لنا اختياريًا من غير تأثير، وإنما التأثير من الله بطريق

جري العادة؛ فالقدرة مخلوقة الله، ونسبتها إلى الفعل والترك سواء، وأما صرفها إلى واحد منها فهو فعل [أ/ ٨٩] العبد، فالفعل واقع بمجموع القدرتين.

ثم إنهم يقولون: الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر: أنه موجود في العبد، لِمَا مر بيانه، وذلك الأمر لا محالة موقوف على موجودات، كوجوده تعالى، ووجود العبد، ووجود قدرته وإرادته، وعلى معدوم متجدِّد هو نفس الإيقاع بالفعل بالمعنى المذكور؛ لتوقفه على الموجودات، مستند إيجاده إلى موجد تلك الموجودات، وهو الله تعالى. وهذا الاستناد يسمى خلقًا، ومن جهة توقفه على المعدوم المتجدِّد يسمَّى كسبًا، مثلاً ملاقاة الإناء بالماء المنصب عن الميزاب أمر معدوم متجدِّد، وهو بمنزلة الكسب، وانصباب الماء فيه بمنزلة الخلق.

ثم إن ذلك الأمر العدميّ المتجدِّد مناطُ كون الفعل طاعة ومعصية، ومدار ترتب الثَّواب والعقاب عليه، والفعل إنما يتصف بالحسن والقبح والخير والشرّ وغيرها باعتبار هذا الأمر العدمي المتجدِّد، ولا يتصف الفعل بالقبح والشّر باعتبار الخلق، إذ لا قبح في خلقه، فإن خلق القبيح وإرادته ليس بقبيح، لجواز اشتمالهما على حكم ومصالح.

إذا تحققت هذه التفاصيل؛ فقد تَخَلَّص عندك أن الحق هو التّوسط بين الجبر والقدر، وأن الله تعالى هو الفاعل بالاختيار

الكلي، والعبد مختارٌ بالاختيار الجزئي، وغير ذلك من: عدم التكليف بما لا يطاق، ونحوه من مهمات الدِّين، وظهر لك أن الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة في أنّ لإرادة العبد مقارنة للفعل فقط عند الأشاعرة، وترجيحًا للفعل عند الماتريدية.

هذه هي الكلمات الدائرة بين القوم في هذا المقام، ومنها طريقة أخرى مبنية على الذَّوق، لكن تحاكي حكاية البرهان عند من له ذوقٌ سليم، وهي أن **للعبد جهتين: جهة وجوده، وجهة حاله في نفسه، فالعبد** باعتبار الجهة الأولى يتصف بالكمالات من الوجوب بالغير والبقاء والعلم والقدرة [ب/ ٨٩] ونحو ذلك، وباعتبار الجهة الثانية يتَّصف بالنَّقائص من الإمكان والفناء والجهل والعجز.

فالفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد يكون مخلوقًا له تعالى، باعتبار الجهة الأولى من غير مدخل للعبد فيه، وباعتبار الجهة الثانية فيها يكون ظاهرًا من العبد، والجبرية نظروا إلى الفعل باعتبار الجهة الأولى فوقعوا في الجبر الصّرف، والقدرية نظروا إليه باعتبار الجهة الثانية، فوقعوا في القدر، وكل من الفريقين نظروا إلى العلم بعين عوراء، وأهل الحق جمعوا بين الأمرين، وقالوا: إن الفعل مخلوق الله تعالى، باعتبار الجهة الأولى، ومكسوب للعبد باعتبار الجهة الثانية.

وتحقيق معنى الكسب[1] **يقتضي مزيد تفصيل**، وهو: أن إرادة العبد وقدرته، وكذا الفعل المترتب عليهما كلها مخلوقة لله تعالى، باتفاق أهل السنة، وإنما الكلام في الترجيح ولا يخفى أن الإرادة فعل الله تعالى، والترجيح شأن الإرادة، وما هو شأن الفعل، لا بُدَّ وأن يسند إلى فاعله، وإن لم يكن الترجيح موجودًا، ولكن مع ذلك يسند الترجيح إلى العبد أيضًا، لأن العبد بواسطة عقله الذي أودعه الله فيه يميز بين طرفي الفعل، فإذا اعتقد بفعله أن النافع له عاجلاً وأجلاً هو الطرف المعين من الفعل، سواء أصاب فيه أو أخطأ، يكون العبد مستعدًا، لأن يخلق الله تعالى فيه إرادة وترجيحًا، لما اعتقده العبد بطريق جري العادة فالاعتقاد من العبد، لكونه معدًا لخلق الإرادة المرجحة لما اعتقده يكون سببًا عاديًا لخلق الفعل، لا سببًا فاعليًا له، بل سببًا استعداديًا لفيضان الفعل من جناب الحقّ جلّ جلاله، فاعتقاد العبد لكونه سببًا استعداديًا يسمى بالكسب، وفيض الله تعالى عليه الفعل بطريق جري العادة، يسمى خلقًا.

فعلم العبد يكون علَّة قابلية للفعل بطريق جري العادة، [أ/ ٩٠] لا بطريق الوجوب، ولكونه علة قابلية يكون العبد مستكملاً بالغير، وإن القابل لا يكمل إلا بوجود المقبول، ولكونه سببًا

(١) قدم الإمام البغدادي في كتابه «أصول الدين» بحثاً قيِّمًا في معني الكسب فليراجع منه ص١٣٣، وكذا قاضي القضاة في «شرح الأصول الخمسة» فليراجع منه ص٣٦٤.

عاديًا يتخلف مراد العبد عن إرادته. وأما علم الله تعالى، فلكونه علما فعليًا يستتبع كمالاته، ولا يكون مستكملاً بغيره أصلاً، ولكون إرادته سببًا حقيقيًا لا يتخلف مراده عن إرادته.

وبهذا ظهر الفرق بين الإرادة القديمة والإرادة الحادثة.

هذا وما ينبغي أن ينبَّه عليه أن الترجيح مستندًا إليه تعالى، كما يقوله الأشعري، واستناده إلى العبد إنما هو من جهة قابليته له، وهذا هو مراد الماتريدية، فلا يصحُّ لكلٍ من الفريقين، نفي قول الآخر على إطلاقه، كما يظهر لك بالتَّأمل فيما قررناه.

فليكن هذا نهاية التحقيق في أفعال العباد، والله يهدي إلى سبيل السداد.

خاتمة الرسالة:
في تحقيق معنى القضاء والقدر
(بقدر ما نَعِي به القضاء[١] والقدر)

واعلم أن العبد له استعدادان؛ أحدهما: الاستعداد الأزلي، وهو استعداد ثابت في العلم الأزلي لأفراد البشر، وإنه غير مجعول لِما مرَّ تقريره، فالمعلوم تابع للعالم، والعالم مستتبع أزلاً لأنه أثر له في الوجود، فكذلك في الثبوت العلمي إلا أن الوجود الخارجي لَمّا كان أثرًا للقدرة والإرادة كان حادثًا، والثبوت العلميّ لَمّا كان بطريق الاستتباع من غير مدخل في ذلك للقدرة والاختيار، كان أزليًا، والعلم هناك تابع للمعلوم[٢]، وإلا يلزم أن لا يكون العلم على ما هو عليه، وأنه محال قطعًا.

---

(١) في الأصل: القوى.

(٢) في (حاشية المخطوط): بيان ذلك أن العلم الأزلي للحق سبحانه وتعالى، يعلم ذاته أزلاً على الوجه الأكمل، والعلم به بذلك الوجه مستلزم للعلم بجميع ما يسبق تعيينات الوجود من لحقائق الممكنة، إذ العلم بالمتبوع على الوجه الكامل، مستلزم للعلم بجميع توابعه، مثال ذلك: أن من تصور السلطنة على ما هي عليه في نفس الأمر، تصور لا محالة جميع=

وثانيهما: الاستعداد الحادث، وهو ثابت للأفراد الموجودة، والأفراد مخلوقة في الخارج، فتكون تابعة للعلم الفعلي الأزلي.

فهنا مقامان:

المقام الأول: في الاستعداد الأزلي

قد تحقّقت فيما سبق أن الممكن ليس له كمال، وإنما كماله إضافي، فتتفاوت إلى خمس مراتب، [ب/ ٩٠] لأنه إما أن يكون في أعلى مراتب الكمال، أو في أدناها، أو في الاقتصاد بينهما، أو فيما بين الاقتصاد، أحد طرفيه، فيكون العبد بحسب هذه المراتب خمسة أصناف.

الأول: أصحاب المرتبة الأولى، وهم الرسل والأنبياء عليهم السلام، ومن اقتفى أثرهم من الأولياء والصديقيين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم أجمعين.

الصِّنف الثَّاني: أصحاب المرتبة الثانية، وهم المتكبرون على الله تعالى، كفرعون، ونَمرود، وأضرابهما، والمعاندون للحق، كأبي جهل وأضرابه، والمنكرون للحق، كاليهود والنصارى عليهم لعائن الله تترى، واحدة بعد أخرى.

=توابعها من: الوزير، والعسكر، والخدم، والحشم.. إلى غير ذلك. وهذه قضية ضرورية، لا ينكرها أحد من العقلاء، فضلاً عن الفضلاء من الهامش.

والصِّنف الثَّالث: أصحاب الاقتصاد، وهؤلاء الذي خلطوا عملًا صالحًا وآخر سيئًا.

والصِّنف الرَّابع: أصحاب المرتبة الرابعة، وهي ما دون الأعلى وفوق الاقتصاد، وهؤلاء هم المؤمنون المسرفون على أنفسهم.

والصِّنف الخامس: أصحاب المرتبة الخامسة، وهي ما دون الاقتصاد وفوق الأدنى، وهؤلاء هم المراؤون في الأعمال، ويجوز عدّها فوق الاقتصاد صنفًا واحدًا، تنزيلاً للغالب منزلة الكامل، وعدِّ ما دون الاقتصاد صنفًا واحدًا، تنزيلاً للغالب نقصه منزلة الناقص، فترجع الأصناف إلى ثلاثة: كامل، وناقص، ومقتصد، كما قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢] ولما كان المقتصد راجعًا بالآخرة إلى أحد طرفيه، ترجع الأصناف الثلاثة إلى صنفين: كامل، وناقص؛ كما قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥] وكل من هذين الصنفين، وما يدخل تحت الأصناف من الأفراد، وما يصدر عن كل منهم من اختيار محاسن الأعمال أو قبائحها كلها ثابتة في علم الله تعالى أزلاً، بحيث لا يتغير ولا يتبدل، ولا يتخلف، ولا يتحول، كما قال رسول الله ﷺ: «كتب الله [أ/ ٩١] مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرضين بخمسين ألف سنة»[١]، وقال: «كل شيء بقدر حتى العجز

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى (٢٦٥٣)، والترمذي في كتاب القدر عن رسول الله ﷺ (٢١٥٦)، وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة (٦٥٤٣).

والكيس»[1]، وقال: «إن الله تعالى خلق الجنة وخلق النار، وخلق لهذه أهلًا، ولهذه أهلًا خلقهم لها، وهم في أصلاب أبائهم»[2]، وقال لأبي هريرة: «جفَّ القلم بما أنت لاقٍ»[3]، وروي أن النبي ﷺ خرج وبيده كتابان، وقال للذي في يده اليمنى: «هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل الجنة، وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزاد منهم ولا ينقص منهم أبدًا» ثم قال للذي في شماله: «هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل النار، وأسماء أبائهم وأسماء قبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد منهم ولا ينقص منهم أبدًا». ثم قال: قال بيده فنبذها، ثم قال: «فرغ ربكم من أمر العباد، فريق في الجنة، وفريق في السعير»[4].

المقام الثاني: في بيان أحوال الاستعداد الحادث

واعلم أن الله تعالى خلق الإنسان لمعرفته، كما حكى

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب كل شيء بقدر (٢٦٥٥)، ومالك في كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالقدر (١٦٦٣)، وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة (٥٨٥٩).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى «كلُّ مولودٍ يولد على الفطرة» (٢٦٦٢)، والنسائي في كتاب الجنائز (١٩٤٧)، وأبو داود في كتاب السنة (٤٧١٣)، وابن ماجه في المقدمة (٨٢).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء (٥٠٧٦)، والنسائي في كتاب النكاح، باب النهي عن التبتل (٣٢١٥).

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن الله كتب كتابًا لأهل الجنة وأهل النار (٢١٤١)، وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة (٦٥٢٧).

النبي ﷺ عن ربه عز وجل: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف»[1]. ولهذا أطبق المفسرون[2] على تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] بقولهم: أي: ليعرفون.

ففي جعل العبادة مجازًا عن المعرفة؛ تنبيهٌ على أن ما خلق له الإنسان هو المعرفة الحاصلة بالعبادة، وتسمى علوم المكاشفة، لا العلوم التي يستمد العمل منها، وهي العلوم الحاصلة بتدقيق النظر وإعمال الفكر والرَّوية، كما قال عليه السلام: «من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم»[3].

---

(١) قال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: «قال ابن تيمية: إنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزَّرْكشي وشيخنا [يعني الحافظ ابن حجر في «اللآلئ»]».
وانظر قول شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: ١٨/ ١٢٢، ١٨/ ٣٧٦، «الفتاوى الكبرى»: ٥/ ٨٧.

(٢) لم يطبق المفسرين على ذلك، بل اختلفوا في تأويلها على أقوالٍ عديدة، وذهب الرازي إلى تضعيف القول المذكور، ونقل ابن عطية الإجماع على خلافه، أمّا القول المذكور فقد روي عن مجاهد، واختاره واستحسنه البَغَوِيّ.

(٣) قال الألباني في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» ١/ ٦١١: «موضوع.
أخرجه أبو نعيم: ١٠/ ١٤ ـ ١٥ من طريق أحمد بن حنبل، عن يزيد بن هارون، عن حميد الطويل، عن أنس مرفوعًا، ثم قال: «ذكر أحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين، عن عيسى بن مريم عليه السلام، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته و قربه، وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد بن حنبل». قلت: وفي الطِّريق إليه جماعة لم أعرفهم فلا أدري من وضعه منهم».
وانظر كذلك الفوائد المجموعة، للشوكاني، وتذكرة الموضوعات، والدرر المنتثرة.

والأول: علم النظر. والثاني: علم المكاشفة. والعمل برزخ بينهما، يستمد من الأول ويورث الثَّاني. ولهذا خلق الله في الإنسان الروح؛ لأن معرفة الله ليست إلا من شأنها، وخلق أيضًا البدن، لأن العبادة لا تحصل إلا به، فالأمور الجارية على الإنسان على حسب [ب/ ٩١] القضاء والقدر نوعان؛

أحدهما: ما يتعلق بالنشأة الأخروية، وهي السعادة والشقاوة، وما يتفرَّع عليهما من الأعمال.

وثانيهما: ما يتعلق بالنشأة الدنيوية؛ وهو الرزق والأجل.

وإلى هذه الأربعة أشار النَّبي عليه الصلاة والسلام بقوله: «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكًا بأربع كلمات: عمله، وأجله، ورزقه وسعيدًا أو شقي»[1].

أما النوع الأول: ففيما يتعلق بالنشأة الأخرويَّة

وإذ قد عرفت سابقًا أن الإنسان مركَّبٌ من الرُّوح والبدن، فاعلم أن البدن محتاجٌ إلى قوةٍ غضبيةٍ وشهويةٍ، ووهمية لما بُيِّن في موضعه، ولهذا ركَّب الله فيه هذه القوى الثلاث، ولَمَّا كانت

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة (٣٢٠٨)، وأطرافه: (٣٣٣٢)، (٦٥٩٤)، (٧٤٥٤). ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (٢٦٤٣)، (٢٦٤٥).

هذه القوى مجبولةً على الشَّر، لأن مقتضى القوة الوهمية تلبيس الحق بالباطل، وتلبيس الباطل بالحق، ومقتضى القوة الشهوية والغضبيَّة: الفساد وسفك الدماء، وكانت الروح من عالم القدس والطهارة كما قال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] أَنِفَتْ الرُّوح عن التَّعلق بالبدن، فألقى الله تعالى بينهما بمقتضى حكمته على وفق مشيئته وإرادته: محبَّةً أكيدةً وألفة شديدة، بحيث يكره كل منهما مفارقة الآخر.

ولما كانت هذه المحبة باعثًا قويًا على انجذاب الرُّوح إلى العالم الأدنى، خلق الله للرُّوح عقلاً مميزًا بين الخير والشر، وأيَّد العقل بالشَّريعة الفارقة بين الحقِّ والباطل، مع ما منحه من سلامة الآلات والأسباب، فأمكن للعقل أن يستظهر بالشريعة، ويستعين بالأسباب والآلات، فيستخدم القوى الثلاث، المعبَّر عنها بالطَّبع، بحيث يكون الطبع عونًا له في العبادات، وأمكن له أيضًا أن ينتفع بالشريعة، ويكون عاجزًا عن مقاومة الطبع المجبول على الفساد، ومن [أ/ ٩٢] كانت فطرته الأصلية على السعادة ينتفع بالشريعة، ويستظهر بها على الطبع، فيفيد هذا الانتفاع العبد، لأن يخلق الله تعالى فيه أفعال الخير، ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا ينتفع بالشريعة، فيعجز الفعل عن مقاومة الطبع، فيكون الطبع معدًا لأن يخلق الله تعالى فيه أفعال الشر، وذلك لأن الروح وإن كان من عالم القدس والطهارة، لكنَّها قابلة بواسطة المحبة والألفة

المذكورتين، كما قال عليه الصلاة والسلام: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[1].

فهنا أمور ثلاثة:

أحدها: إمكان انتفاع العقل بالشريعة، وعدم انتفاعه بها، وهذا الإمكان هو مدار التَّكليف.

وثانيتها: انتفاع العقل بالشريعة، وهذا إنما يحصل له بواسطة الاستعداد الفطري، لأن العقل في حدِّ ذاته عاجزٌ عن مقاومة الطبع المجبول على الشر. فمن كانت فطرته الأصلية على السعادة، يستظهر عقله بالشريعة على الطبع، ويستخدمه في الطَّاعة، فيكون الطبع عونًا له، ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا يستظهر بالشريعة، فيبقى على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: «مثل ما بعثني الله من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا؛ فكانت منها طائفة طيِّبة قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها طائفة أجادت أمسكت الماء، فنفع الله به الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان ولا تمسك ماءً، ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات (١٣٥٨)، أطرافه: (١٣٥٩)، (١٣٨٤)، (١٣٨٥)، (٤٧٧٥)، (٦٥٩٨)، (٦٥٩٩). ومسلم في كتاب القدر، باب معنى «كلّ مولود يولد على الفطرة» (٢٦٥٨).

ما بعثني الله به فعلم وعلَّم الناس، ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا، ولم يقبل هدى الله الذي له أرسلت به»[(١)].

وثالثها: إعداد انتفاع العقل لأفعال الخير، وإعداد غلبة الطبع لأفعال الشَّر، وهذا هو مدار الكسب والاختيار، وربما يستظهر [ب/ ٩٢] من كانت فطرته الأصلية على الشَّر بالشريعة، ويسلك طريق الهدى العارض، بناء على إمكان طرفَي الخير والشَّر للروح، لكن لا يدوم هذا العارض، فيعود إلى عجزه الأصلي، ولا منافاة بين كون الاستعداد على الشَّر وبين سلوكه طريق الهدى لعارض، لأن الاستعداد الفطري ليس مجبرًا محضًا، بحيث ينفي قدرة العبد على خلافه، ويكون مبطلاً لاختياره بالكليَّة، وكذلك ربما لا يستظهر من كانت فطرته الأصلية على تغير بالشريعة، ويسلك طريق الغيّ لعارض الهوى، بناء على إمكان طرفَيّ الخير والشّر للرُّوح، لكن لا يدوم هذا العارض، فيعود إلى الخير بحسب استعداده الفطري.

وقد عرفت أنه لا يمنع الاستعداد الفطري العبد عن تحصيل خلافه، لأنه ليس مبطلاً لاختياره بالتَّكليف، ومصداق ذلك قول النبي ﷺ: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب فضل من عَلِم وعلَّم (٧٩)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بُعث به النبيّ من الهدى والعلم (٢٢٨٢).

وبينها إلا ذراع؛ فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار»[1].

وللعلماء في ذلك ثلاثة مسالك:

الأول: مسلك المتصوفة، وهم يقولون: كما أن العبد ليس له مدخل في وجوده، سوى المحلية؛ كذلك ليس له مدخل في أفعاله سوى المحلية. فإعداد العقل للخير بجعله قابلاً لأفعال الخير، فيخلق الله فيه بطريق جري العادة أفعال الخير، بلا خلق قدرة وإرادة في العبد، وكذا الحال في إعداد الطبع لأفعال الشر، مثلاً الميزاب ليس له مدخل في جريان الماء فيه، وإنما مدخل في كثرة الماء وقلته، بقدر سعته وضيقه.

والثاني: مسلك الأشاعرة، وهم [أ/ ٩٣] يقولون: العقل يعد العبد لقبول أفعال الخير، فيخلق الله تعالى فيه بطريق جرى العادة القدرة المقارنة للفعل من غير ترجيح للقدرة، وتأثير له فيه، وذلك الإعداد كمجاراة الإناء للميزاب، فإن تلك المجاراة التي هي بمنزلة الإعداد يجعل الإناء قابلاً لانصباب الماء فيه من غير

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة (٣٢٠٨)، وأطرافه: (٣٣٣٢)، (٦٥٩٤)، (٧٤٥٤)، ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (٢٦٤٣)، (٢٦٤٥).

مدخل للإناء فيه سوى المجاراة، وهي نظير الكسب في العبد. وكذلك الحال في إعداد الطبع لقبول أفعال الشر.

والثالث: مسلك الماتريدية، وهم يقولون بعد إعداد العقل أو الطبع يخلق الله تعالى في العبد قدرة مرجحة للفعل من غير تأثير له فيه.

وبهذا عرفت أن الجبر لم يقل به أحد من العلماء المحققين.

أما الصوفية؛ فإنهم أسندوا الأفعال إلى الاستعداد الفطري للعبد، وإن لم يكن له قدرة.

وأما الأشاعرة؛ فإنهم يسندون الأفعال إلى العبد، لكن مع قدرة مقارنة للفعل.

وأما الماتريدية؛ فإنهم يسندون الأفعال إلى العبد مع القدرة المرجحة، وليس هذا جبرًا، ولا اضطرارًا، وإنما الطاعة من نِعَم الله تعالى، والمعصية من عَجْز العبد.

والفرق بين هذه الأمور الثلاثة: أن الجبر رابع لإمكان الطرف المقابل، كمن سقط من علوٍّ، فإنه لا يمكن له عادة أن يقف قبل استقراره في الأرض، وأما الاضطرار فإنه لا يرفع إمكان الطرف المقابل، بل المانع يلحقه من خارج، كمن ربط يدي عبده وأمره أن يناوله شيئًا، والحكيم تعالى وتقدس متعالٍ عن أن يأمر عبده بشيء، ويمنعه منه، وأما العجز فهو عدم وقوع أحد طرفي أمر بعجز من العبد، وهذا واقع، لأن العقل عاجز في حد ذاته عن

مقاومة الطبع المجبول على الشر، وإنما يستظهر عليه بالشرع [ب/ ٩٣] فمن كان استعداده الفطري على السعادة يقوي على الاستظهار بالشريعة، ومن لم يكن كذلك يبقى على عجزه الأصلي، ومصداق ذلك ما جاء في الحدث القدسي: «يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه»[١].

فالعبد بين أمرين: اعتراف بنعمة الله تعالى من إعطاء الشريعة، وسلامة الأسباب والآلات عند الطاعة، واعتراف بالعجز عند المعصية، كما هو اللائق بمقام العبودية.

وأما حكم الاستعداد الفطري الذي تتبعه الخاتمة، فأمر أخفاه الله تعالى عن العبد، فالعمل ظاهرة بادٍ، والاستعداد الأزلي باطن بغيب، والمبطن هو حكم الربوبية، والظاهر سمة العبودية فالحاصل في البين: تعلق الخوف بالباطن المغيب، والرجاء بالظاهر البادي عند الطاعة، وبالعكس عند المعصية، والخوف والرجاء مدرجتا العبودية، يستكمل العبد بذلك صفة الإيمان، فالواجب على العبد الاجتهاد في الطاعة فقط، وأول ذلك التَّوبة عن الذُّنوب، كما تاب أبونا آدم عليه السلام بعد العصيان، وقدَّم التَّوبة

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٢٥٧٧).

على سائر العبادات، كما قال تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧].

ثم تحصيل اليقين في الاعتقاد الذي هو ثمر للإخلاص في العمل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] قال بعض المفسرين(١): الآية جامعةٌ لخلاصتي العلم والعمل؛ وهما: التوحيد والإخلاص.

اللهم اختمنا على التَّوبة والإخلاص واليقين.

ثم يجب عليه أن يجتهد في نيل المقامات التي أمر الله سبحانه بها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] [أ/ ٩٤] وتلك المقامات ثلاث(٢):

أحدها: **الشريعة**، وهو المشار إليه بقوله: ﴿اصبروا﴾؛ أي: على مضض الطاعات.

وثانيها: **الطريقة**، وقد أشار إليها بقوله: ﴿وصابروا﴾؛ أي: على رفض العادات.

---

(١) هو البيضاوي في تفسير الآية.
(٢) تفسير الآية منقولٌ من تفسير البيضاوي بتصرف وزيادة من المؤلف.

وثالثها: الحقيقة، وقد أشار إليها بقوله: ﴿ورابطوا﴾ ؛ أي: السير على جانب الحق، لترصد الواردات.

﴿اتقوا الله﴾ ؛ أي: بالتَّبرؤ عمَّا سواه؛ لكي تفلحوا غاية الفلاح. وهذه هي: مرتبة الإحسان التي هي غاية ما وصل إليه الإنسان.

اللهم زين ظواهرنا بخدمتك، وبواطننا بمعرفتك، وأرواحنا بمشاهدتك، وأسرارنا بمعاينتك. إنك على كل شيء قدير.

وأما النوع الثاني: ففيما يتعلق بالنشأة الدنيوية

واعلم أن أهل الحقِّ اتفقوا على أن لا خالق إلا الله تعالى، فليس خالق الأسباب العاديَّة ومسبَّباتها إلا هو، والأسباب العاديَة على نوعين:

أحدهما: سماوية، لا مدخل للعبد فيها؛ كالمرض والسقوط من علو.

وثانيهما: اختيارية؛ تحصل بمباشرة العبد عادةً، كطلب الرِّزق.

وكلٌّ من النَّوعين، لكونه عاديًا قد يحصل المسبَّب بدون السَّبب؛ كحصول الموت فجأةً بدون المرض، وحصول الرِّزق بدون الطَّلب. وقد يحصل السَّبب بدون المسبَّب، كحصول المرض المعقب للصِّحة، وطلب الرِّزق من غير حصول الرزق.

وقد يعقب السبب والمسبب، بطريق جريان العادة؛ كالمرض المؤدي إلى الموت، والطلب الموصل إلى الرزق. كل ذلك لإعلام الله تعالى كون تلك الأسباب عادية؛ إن شاء خلق المسبب بدونها، وإن شاء عكس، وإن شاء جمع بينهما.

ثم إن الأسباب الاختيارية، وإن كانت [ب/ ٩٤] بمباشرة العبد، لكن مباشرته تابعة لمشيئة الله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

ثم إن الأسباب عقيب مباشرة العبد مخلوقة الله تعالى؛ إذ لا خالق سواه، وإذا أراد الله أن يخلق المسببات يخلقها بطريق جري العادة، عقيب الأسباب.

وإن لم يرد؛ فقد لا يخلق السبب أصلاً، وقد يخلقه ويخلق معه مانعًا من انعقاده سببًا، إذ لا مسبّب للأسباب إلا هو، وقد يخلق السبب ويمنع حصول المسبب عقيبه؛ إما لمانع من حصول المسبب تحقيقًا لقضائه، وإما بلا مانع لتحقيق أن المؤثر هو، لا غيره؛ فهذه أربع مراتب.

أما الأولى: فهي أن يريد العبد المباشرة، ولا يستطيع لها، لعدم تعلق المشيئة بذلك؛ كمن أراد أن يرمي سهما، وانحل عزمه، وذلك من الله تعالى إعلام بعجز البشر.

وأما الثانية: فهي أن يباشر العبد، ويخلق الله عقيبه السبب

القاصر؛ كمن أراد أن يرمي سهمًا، ولم يستطع أن يصل على المقصد، وذلك لإعلام الله تعالى أنه لا سبب للأسباب إلا هو.

وأما الثالثة: فهي أن يباشر العبد، ويخلق الله عقيبه السبب الكامل، لكن لا يحصل عقيبه المسبب، لعروض مانع؛ كمن رمى سهما ليقتل شخصًا، وتترس ذلك الشخص بما يمنعه عن الوصول إليه، وذلك لإعلام الله تعالى أن السبب لا ينعقد سببًا إلا بقضائه وقدره.

وأما الرابعة: فهي أن يخلق الله السبب الكامل، ووصل إلى المسبب، ولم يؤثر؛ كوصول السهم إلى ذلك الشخص وجرحه، ولم يخلق الله فيه القتل. فذلك لإعلام أنه لا مؤثر إلا الله، وأن الأسباب غير مؤثرة بذواتها.

إذا تحققت هذه التفاصيل؛ فقد تلخَّص لك من ذلك، أن الله تعالى ربَّما يخلق الأسباب مع ما يمنعها عن [أ/ ٩٥] حصول المسبب، وقد يخلق الأسباب مؤثرة في المسبب بحسب عادته؛ فالأسباب والمسببات والموانع كلها مخلوقة لله تعالى، بحسب قضائه وقدره، وليس للعبد إلا المباشرة. فإما أن يؤدي إلى المسبب، وإما أن لا يؤدي إليه.

فالأسباب المشفوعة بالموانع يثبتها السَّفرة الكرام، ويمحونها عند عروض الموانع من الله تعالى، وهذا يسمى (لوح الواقعات)

(لوح المحو والإثبات)، كما قال: ﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩].

وأما الأسباب المؤثرة في مسبباتها بخلق الله تعالى، فهو (لوح القضاء والقدر)، وأنه لا يتبدَّل ولا يتغيَّر، وهو المسمى باللوح القديم، ويسمى (أمّ الكتاب) قال الله تعالى: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، وبهذا ظهر أن قوله ﷺ: «أن الصَّدقة، والصِّلة، تعمران الدِّيار، وتزيدان في الأعمار»[١] بيان لما في لوح الواقعات، من أن الصَّدقة مانعةٌ من خراب الدِّيار، ومانعة من بعض أسباب الأجل، ولا ينافي ذلك عدم كون الصَّدقة مانعةً من أسباب الخراب بحسب اللوح القديم، ومن بعض أسباب الأجل بحسب ذلك أيضًا.

غاية ما في الباب: أن أسباب الأجل نوعان:

أحدهما: ما يكون حتمًا مقتضيًا لا يردُّه شيءٌ، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

وثانيهما: ما يكون سببًا صالحًا لذلك، ولكن لا يكون حتمًا

---

(١) لم أجد الحديث بلفظه فيما لديَّ من المصادر، ولكنّي وجدت قوله ﷺ: «صلة الرحم تزيد في العمر» أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٨/ ٢٦١ (٨٠١٤). والمعجم الأوسط: ١/ ٢٨٩ (٩٤٣). والبيهقي في شعب الإيمان: ٣/ ٢٤٤ (٣٤٤٢). والحارث في مسنده: ١/ ٣٩٧ (٣٠٢). والشهاب في مسنده: ١/ ٩٣ (١٠٠)، ١/ ٩٤ (١٠٢).

مقضيًا، فيمكن أن يمنعه مانعٌ بإذن الله تعالى، وقضائه وقدره. وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام، حيث خطَّ خطًا مربعًا، وخط خطًا في الوسط خارجًا منه، وخطَّ خطوطًا صغارًا إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، فقال: «هذا الإنسان، وهذا أجله محيط به، وهذا الذي هو خارج أهله، وهذه الخطوط [ب/ ٩٥] الصغار الأغراض، فإن أخطأ هذا نهشه هذا»[١].

ولا يخفى أن النَّهش إنما هو فيما يصلح سببًا للموت، وأن الأخطاء إنما هو بمانع من قبل الحقِّ، ويجوز أن تكون الصِّلة مانعة من مثل هذه الأغراض، بقضاء الله وقدره؛ فيندرج في لوح المحو والإثبات.

وأما الأجل الذي لا مردَّ له قطعًا إذا حان وقته، فهو الثابت في أمِّ الكتاب. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلاَ يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: ١١]؛ فالمفهوم من ظاهره: جواز النَّقص في العمر، وتقدمّ الموت قبل الأجل، فيكون معارضًا للآية المذكورة.

فلعل الوجه هو: أن الله تعالى لما خلق أنواع الحيوانات، قدَّر

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب في الأمل وطوله (٦٤١٧)، والترمذي في صفة القيامة والورع عن رسول الله ﷺ (٢٤٥٤)، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب الأمل والأجل (٤٢٣١).

لكلِّ وجهٍ نوع أجل، فهو ما يعيش ذلك النوع إلى ذلك الأجل غالبًا، وذلك في الإنسان على ما قالوا: مئة وعشرون سنة، فالأشخاص الإنسانية لها آجال مقدرة بحسب كل شخص، فأجل الشخص قد يكون ناقصًا عما قدر لذلك النوع من الأجل، وقد يجاوزه نادرًا، فالمعمر هو ما استوفى أجل النوع، والناقص هو ما لم يبلغ إليه، وبهذا يندفع التعارض بين هذه الآية، وبين قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

وها هنا إشكالٌ مشهورٌ، وهو أن مجيء الأجل ينفي التَّأخر بالنَّص، وأما نفي التَّقدم فممتنعٌ عقلًا، فما الحكمة في إيراده ها هنا؟ وأجيب عنه بأن قوله ﴿وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ عطف على الجملة الشرطية، أعني: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ﴾ لا على الجملة الجزائية، وهي قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْتَأْخِرُونَ﴾، وفي هذا الجواب نظر، لأن قوله: ﴿لاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ قد ورد في النَّسق والأسلوب على منوال قوله: ﴿لاَ يَسْتَأْخِرُونَ﴾؛ فالقول بعدم عطفه عليه مع هذه المناسبة والملائمة بينهما إخلال بنظام الكلام [أ/٩٦].

وقد يجاب عنه بأنه عطف على قوله: ﴿لاَ يَسْتَأْخِرُونَ﴾ لكن عاريًا عن القيد، وهي الجملة الشرطية. ولا يخفي ما في الجواب من التَّعسف، لأن الأصل كون المعطوف في حكم المعطوف عليه، بحسب ما يعتبر فيه من القيود، وعدم صحة الاشتراك يمنع

إتيان المعطوف، ولا يصح عطفه على المعطوف عليه عاريًا من القيد المعتبر فيه، فالحق عطفه عليه، وجعل المعطوفين كناية عن مطلق التغير؛ لأن تغير الزمانيات إنما يكون بالتقدم أو التأخر، فنفي كلا نوعيه لازم لنفي مطلق التغير، فالمراد ـ والله أعلم ـ أنه إذا جاء أجلهم لا يتغير أصلًا، لا بطريق التقدم لامتناعه عقلًا، ولا بطريق التأخر لامتناعه بسبب القضاء والقدر.

تذييل الرسالة

وأما تذييل الرسالة؛ ففي حلِّ إشكالات الجبرية والقدرية التي أوردوها على مذهب أهل الحق. فها هنا مقامان:

المقام الأول: في تقرير شبهات الجبرية وحلها

الشبهة الأولى: أن فعل العبد لا يخلو من أن عَلِم الله وقوعه أو عدم وقوعه، فعلى الأول يكون ذلك الفعل واجبًا، وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً، ولا شبهة في استحالته، وعلى الثاني يكون ممتنعًا؛ لذلك بعينه، وكل منهما لا يكون مقدورًا للعبد.

والجواب عنها: أن العلم ـ كما حققناه سابقًا ـ تابعٌ للمعلوم فيما يقتضيه استعداده، فلا يوجب العلم على العبد شيئًا من طرفي الفعل، فلا يخرج بذلك طرفا الفعل عن كونهما مقدورين للعبد، وقد مرَّ تحقيقه، مثلاً عدم إيمان أبي جهل معلوم الله تعالى: أنه لا يمكن لعدم اختياره بحسب استعداده الفطري، فلا يلزم من ذلك: كون أبي جهل مجبورًا على الكفر، حتى يلزم امتناع تكليفه بالإيمان، كما توهَّمه الجبرية، وأيضًا لا يلزم عدم كون الإيمان

مقدورًا لأبي جهل، لما عرفت من أن الاستعداد الفطري للعبد لا ينافي إمكان مقدرورية خلافه، كما [ب/ ٩٦] سبق في حديث (سبق الكتاب) ؛ فتذكَّر.

وإذا كان إيمان أبي جهل مقدورًا له في نفسه، تكون قدرته تعالي على خلق الإيمان فيه بالطريق الأولى، كما لا يخفى، ومن اكتفى في تكليف أبي جهل بالإمكان الذاتي المجامع لامتناع بالغير، الذي هو مقابل للإمكان الوقوعي فلم يأتِ بشيءٍ يعتدُّ به؛ إذ الفرض من التكليف إيقاع الفعل، فلا بُدَّ فيه من الإمكان الوقوعي، والإمكان الذاتي لا يستلزم الإمكان الوقوعي. فالاكتفاء به يكون تكليفًا بما لا يطاق، وأنه غير جائز عند المحققين.

الشبهة الثانية: ما أراد الله وجوده من أفعال العباد وقع قطعًا، وما أراد عدمه لم يقع قطعًا، فلا قدرة للعبد على شيءٍ منهما أصلاً.

والجواب عنها: أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بفعل العبد موقوفٌ على اختيار العبد وكسبه توقفًا عاديًا، فلا يوجبان على العبد أمرًا، وقد مرَّ تحقيقه.

الشبهة الثالثة: هي كون قوله تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذًا لاَّ تُمَتَّعُونَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الأحزاب: ١٦] دليلٌ على أن القضاء حتمٌ لا يتغيَّر، فلا يبقى للعبد قدرة أصلاً، لما قاله بعض المفسرين في تعليل النفي

المذكور، في أول الآية: فإنه لا بد لكلِّ شخصٍ من حتف أنفه، أو قتل في وقت معيَّن سبق به القضاء، وجرى به القلم، فلا يكون للفرار نفعٌ أصلاً.

والجواب عنها: أن القضاء كما عرفت فيما سبق نوعان، أحدهما القضاء الحتم، والآخر: المشفوع بالمانع.

والآية بيان للقضاءِ بالمعنى الأول، فلا يلزم من ذلك ألاَّ يكون للعبد مدخلٌ أصلاً في مباشرة المانع من القضاء بالمعنى الثاني فلا يلزم نفي قدرة العبد أصلاً، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١] ؛ فإنه إرشاد إلى إثبات المانع من القضاء بالمعنى الثاني.

وما قاله بعض المفسرين من أن المعنى: لن ينفع الفرار [أ/ ٩٧] مما لابُدّ لكم من نزوله بكم من حتف أنف أو قتل، وإن نفعكم الفرار مثلاً فمتعتم بالتأخير لم يكن ذلك التمتع إلا زمانًا قليلاً، فالمفهوم منه ظاهرة إثبات النفي في القضاء الحتم، وأنه ليس بصواب؛ لأن نفي النفع إنما هو في القضاء الحتم، وإثبات التمتع القليل إنما هو في القضاء الذي قدر الله تعالى مانعًا، إذ على تقدير وجود هذا المانع يكون التمتع قليلاً، وهذا إشارة إلى فضيلة التَّوكل بالنِّسبة إلى مباشرة الأسباب.

الشبهة الرابعة: هي أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨] يدل على أنهم ما كانوا مؤمنين في علم

الله وقضائه؛ فلذلك لا تنفعهم أمثال هذه الآيات العظام. وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ٩٦] يدل على أنه لا يكذب كلامه، ولا ينقض قضاؤه. وكذلك قوله تعالى: ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠] يدل على أن الضَّلالة مضت عليهم بمقتضى القضاء السَّابق، كما قاله بعض المفسرين في تفسير هذه الآيات، فيلزم أن يكون العبد مضطَّرًا في أعماله وأفعاله التي يباشرها.

والجواب عنها: أن مدلول هذه الآيات كون أفعال العباد مستندة إلى العلم الأزلي، وقد عرفت أن العلم تابعٌ للمعلوم، وقد عرفت أيضًا أن ذلك لا ينافي كون كلٍّ من طرفي فعل العبد مقدورًا له، فلا متمسَّك للجبرية في تلك الآيات المذكورة.

وأما ما نقلناه عن بعض المفسرين من معاني الآيات المذكورة، فإنما هو حكاية عن ترتب الأفعال للعلم الأزلي، ولا يلزم من ذلك أن يكون العلم الأزلي مضطرًا للعبد في أفعاله، كما سبق تحقيقه.

الشبهة الخامسة: ما تمسكوا به في حديث المحاجة بين آدم وموسى صلوات الله على نبينا وعليهما، وعلى سائر (النبيين)[1]؛ قال النبي ﷺ: «احتجَّ آدم وموسى عند ربهما، فقال موسى: أنت

---

(١) زيادة يتقضيها السياق.

آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنَّتِه، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض؟! فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيءٍ، وقرَّبك نجيًا، فبِكَم وجدتَ الله كتب التّوراة قبل أن أخلق؟ قال موسى: بأربعين عاما. قال آدم: فهل وجدت فيها: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾؟ قال: نعم. قال: أَفَتَلُومُني على أن عملت عملاً كتبه الله عليَّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة! قال رسول الله ﷺ: «فحج آدم موسى»[1].

وجه تمسكهم هو أن موسى عليه السلام سلك مسلك القدر، ولهذا لاَمَ آدم عليه السلام، وسلك آدم مسلك الجبر، ولهذا أسقط اللَّوم عن نفسه، وصوَّب نبينا عليه السلام مذهب آدم، حيث قال: «فحج آدم موسى» فدلَّ ذلك على أن المذنب هو مذنب الجبر.

والجواب عنها: أن موسى عليه السلام لاَمَ على الكسب كما هو مقتضى الشرائع، وآدم عليه السلام أسقط اللَّوم عن نفسه اعترافًا بالعجز، وكل منهما مصيبٌ في نظره، وإنما رجَّح نبينًا عليه السلام قول آدم لما فيه من الاعتراف بالعجز، كما هو اللائق بمقام

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعد (٣٤٠٩) أطرافه: (٤٧٣٦)، (٤٧٣٨)، (٦٦١٤)، (٧٥١٥)، ومسلم في كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى (٢٦٥٢).

العبودية، لا لأنَّ موسى عليه السلام أخطأ في اللَّوم، كيف واللَّوم على الذَّنب مقتضى الشريعة، وهو مصيبٌ في ذلك، ولا يلزم من اعتراف آدم بالعجز القول بالاضطرار والجبر، كما بيَّنا.

وأجيب عنها بوجوه:

الأول: أن آدم غلب على موسى بالحجَّة، بأنَّ ما صدر عنه كان أمرًا مقضيًا عليه، لم يكن هو متمكنًا من تركه، وما كان كذلك لا يحسنُ اللَّوم عليه عقلاً. وأمَّا ما يترتَّب عليه من الشَّارع من الحدود والتَّعزير، فحسنه لا يتوقَّف على غرضٍ، ويمكن أن يقال: هذا الجواب مبناه على كونِ العبد مضطرًا في أفعاله، وقد أبطلناه لما سبق أن العبد غير مضطرٍ في أفعاله، وأنه لا ينافي قدرة العبد على خلاف استعداده الأزلي [أ/٩٨] وإن لم ينفع، كما سبق في حديث (سبق الكتاب)، والقدرة تكون باعثةً للوم على العبد فكيف يعتذر عنه بالاضطرار المنافي للقدرة الحاصلة في العبد، وإنما يعتذر عنه بالعجز اللاَّزم للبشريَّة، المجامع للقدرة المذكورة. وقد مرَّ الفرق بينهما فتذكَّر.

وثانيهما: ما يقال: إن حاصل كلام آدم هو أنه لا يُلام مَنْ تنصَّل وتاب، وإنما يُلام من أصرَّ على الأذناب. ويمكن أن يقال في دفعه: إن الفاء في (فحجَّ) تفريعٌ على إسقاط اللَّوم، وجعلها تفريعًا على ما لم يذكر في الكلام من التَّنصل والتوبة خارج عن أسلوب العربية. وأيضًا التَّنصل والتوبة إنهما يسقطان العقوبة، فيما

بينه وبين الله تعالى. وأما اللَّوم والعقوبة البشرية، فلا يسقطان به، كما لا يخفي.

وثالثها: ما يقال: إنما حجَّ آدم موسى، حيث وكَّل الأمر طاعة كانت أو معصيته إلى واليه، ويمكن أن يقال: دفعه أن أراد بالتَّوكيل ما ينفي قدرة العبد، فذلك عين الجبر، وإن أراد ما ينفي اختيار العبد فذلك لا يسقطُ اللَّوم، إذ العبد يحقّ أن يُلام على كسبه.

ورابعها: ما قيل: نظر موسى عليه السلام إلى ما وقع فيه آدم من سوء الحال، بسبب تقصيره في التَّدبير، وتَمَسَّك آدم بالتَّقدير، وبما فيه من الدَّلالة على حسن المآل، فحجَّه؛ فارتفع الملام، ولما لزم حسن المآل الخروج إلى الدُّنيا ليحصل له التَّكليف المؤدِّي إلى حسنِ المآل، ولم يكن ذلك إلا بصدورِ العمل المذكور عنه، عبَّر به عن ملزومه، وهو حسن المآل، وذلك لأن عصيانه عليه السلام لم يكن مخالفة لأمر التَّكليف، إذ لا تكليف في تلك الدَّار، بل كان مخالفة لأمرِ الإرشاد إلى دار الخلود والعصيان؛ يطلق على كل منهما.

والحاصل: أن آدم عليه السلام حجَّ موسى بأن ما صدر منه من العمل كانت فيه حكمةٌ عظيمةٌ مسقطةٌ للملام، ويمكن أن يقال في دفعه: الظَّاهر أن ما ذكر آدم من الحكمة المتعلِّقة بأمر التَّشريع، إما أنه يكون موسى عليه السلام [ب/٩٨]، غافلاً عنها، أو

يكون متغافلاً عنها، لأجل الملام. ولا يليق شيءٌ منها بمنصب النُّبوة، فيجب تنزيه موسى ﷺ عن مثل ذلك، والله أعلم.

المقام الثاني: في حلِّ الشُّبهات التي أوردها القدريَّة على مذهب أهل الحق

الشبهة الأولى: هي أن القدرة، وكذا الفعل المترتِّب عليها، إن كانا مخلوقين لله تعالى، فلا تكون نسبةُ الفعل إلى العبد أصلاً، لأنَّ نسبته إلى الفاعل، إنما هي نسبة التَّأثير لا نسبة المحليَّة.

والجواب عنها: أن اختيار العبد لما كان سببًا عاديًّا، لخلق الله تعالى القدرة والفعل المترتِّب عليها كان نسبة الفعل إلى العبد نسبة المسبب إلى أسبابه العادية، ولا يلزم من نسبة الفعل إلى الفاعل كونها بطريق التَّأثير، بل يكفي في ذلك كونها من قبيل الأسباب العادية.

الشبهة الثانية: هي مقتضى القدرة هو الترجيح والتأثير، وإثبات القدرة بلا ترجيحٍ وتأثيرٍ؛ مخالفٌ للمعقول بالكلية.

والجواب عنها: إن مقتضى القدرة وجود التَّأثير والترجيح عند تعلقها بالمقدور، وأما نسبةُ هذا التَّرجيح والتأثير، فليست إلا إلى الفاعل وهو الله تعالى، لا إلى محلِّها المستمد لها وهو العبد، وقولنا: إن قدرة العبد مقارنة لفعل العبد من غير ترجيحٍ، ولا

تأثيرٍ فيه، فإنما هو بالنظر إلى إضافة القدرة إلى العبد، وأما بالنظر على إضافتها إلى الله تعالى، ففيها الترجيح والتأثير، فليس في كلامنا ما يخالف المعقول من إثبات القدرة، ونفي ما يقتضيه من التَّرجيح والتأثير.

الشبهة الثالثة: هي أن موجد الأفعال لو كان هو الله تعالى لزم أن يكون فاعل الطاعة والمعصية هو الله، دون العبد وأنه خلاف ما ورد الشرع عليه.

والجواب عنها: أن [أ/ ٩٩] الموجد للقبيح المستند إلى كسب العبد يوصف بأنه موجد عقيب كسب العبد، بطريق جري العادة، ولا يلزم من ذلك اتصاف الموجد بالقُبح، بل اللاَّزم اتصاف الكاسب به.

الشبهة الرابعة: هي أن الذَّنب، لو لم يكن داخلاً تحت قدرة العبد، لأمكن له أن يعتذر بذلك في دار الجزاء، واللاَّزم باطلٌ، والملزوم مثله.

والجواب عنها: أن ما ذكرتم إنما يلزم الجبريَّة، ولا يلزمنا، لأنا نقول: إن الذنب لا يدخل تحت قدرة العبد إيجادًا، ولكنه يدخل كسبًا واختيارًا، فلا يمكن له الاعتذار أصلاً. فإن عاقبه الله يكون عدلاً، وإن عفا عنه يكون فضلاً.

الشبهة الخامسة: هي أن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨] يدل

بظاهره أن التَّغير ليس بملزومٍ، وإلاً لم يكن للتعليق المذكور وجهُ صحة.

والجواب عنها: أنَّا لا نقول بأن التقدير ملزمٌ، إذ قد حققنا فيما سبق أن الأزلي تابع للمعلوم، وأنه لا ينفي الاختيار عن العبد، ومعنى التعليق ـ والله أعلم ـ ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ فهي وما مسني الخير السوء باختيار مني، لكن إصابة الشر ووقوعنا في السوء بسبب جهلنا بالغيب، وبهذا يحصل العجز اللاَّزم للبشر، وقد مر أنه غير الجبر والاضطرار.

[خاتمة الكتاب[1]]

هذا، وإذ قد قرع سمعك أيها الطالب بما أودعته في ضمن هذه المطالب، فلعلك تقول: كيف تجاسرت على التكلم في القدر، وقد نهى عنه سيّد البشر، لما روي عن أبي هريرة(رض)، أنه قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه، فقال: أبهذا أمرتم؟! أم بهذا أرسلت إليكم!، إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه»[2]. وإن سألت عن سبب النَّهي [ب/ ٩٩] وجواز التَّكلم، فاستمع لما يتلى عليك. أمّا سبب النهي فهو أن التنازع في القدر لا يكون في الأكثر إلا بميل أحد الجانبين إلى الإفراط أو التفريط، وهما: الجبر، والقدر، ولهذا نهي رسول الله ﷺ عن التنازع خوفًا من أن يميلوا إلى أحد الطرفين.

(١) زيادة على النصّ.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (٢١٣٣). قال أبو عيسى [الترمذي]: وفي الباب عن عمر، وعائشة، وأنس، وهذا حديث غريبٌ لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المريّ له غرائب ينفرد بها، لا يتابع عليها.

وأما الاقتصاد كما روي عن بعض عظماء الملّة هو الحق، ولا يخفى أن التَّكلم في الحق مع التَّحرز عن طرفي الأمر، وهما: الإفراط والتَّفريط لا ينهى عنه، بل هو المأمور به لدخوله في الإيمان، كما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال في تفسير الإيمان: «هو أن تؤمن بالله، وملائكته، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[1] وجه إعادة الإيمان في هذا المعطوف دون غيره، إيذانٌ باهتمام الإيمان بالقدر، وحاصل الإيمان بالقدر هو نفي التَّفويض، وهذا باب من الإيمان يجب علينا تحقيقه، وكان ذلك سبب خوضنا في هذه المسألة.

وأما تفويض الخير والشر كليهما إلى الله؛ فإنما هو نفي لمذهب المجوس، فإنهم أسندوا الخير إلى يزدان، والشر إلى أهرمن. فأثبتوا شريكًا لله تعالى في إيجاد الأعيان، ولما اقتدى بهم القدرية في إثبات الشريك لله تعالى في إيجاد الأفعال، عبَّر عنهم النبي ﷺ بمجوس هذه الأمة[2].

وأما ما ورد عن بعض المشايخ من إسناد الخيرات إلى الله تعالى، والشُّرور إلى أنفسهم فذلك طريقة الأدب، وقد أخذوا هذا

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان (٨).

(٢) ورد بألفاظٍ مختلفة؛ انظر الحديث في سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في القدر (٤٦٩١)، (٤٦٩٢)، وابن ماجه في المقدمة، باب في القدر (٩٢)، وأحمد في المسند (٥٥٥٩)، (٦٠٤١)، (٢٢٩٤٦).

عن إبراهيم عليه السلام، حيث قال الله تعالى حكاية عنه: ﴿هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٧٩ - ٨٠]. حيث أسند الخيرات إلى الله تعالى، وهي الإطعام والإسقاء والشفاء، وأسند الشر إلى نفسه، وهو المرض، تأدبًا، وعلى هذا ورد قوله: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] [أ/ ١٠٠] بعد قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] والمعنى: كلٌّ من عند الله إيجادًا وإيصالاً، غير أن الحسنة إحسان وامتنان، لتوقفها على خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات. والسيئة مجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام.

ووجه ذلك: أن كلّ فعلٍ مسند إلى الله تعالى إيجادًا، وإلى العبد كسبًا. وفي الخيرات ينظر إلى جانب الإيجاد، فيسند إليه تعالى، وفي الشَّر ينظر إلى طرف الكسب فيسند إلى العبد، وذلك لأن الفعل لا يوصف بالشَّر بالنِّسبة إليه تعالى، وإنما يوصف بالنسبة إلى كسب العبد فيسند إلى العبد. وهذه الطريقة هي نهاية الأدب، وغاية التحقيق، وديدن الواقفين في مواقف التوفيق.

يسر الله لنا وإياكم التَّأدب بآداب الشريعة، والتَّخلق بأخلاق نبيِّه الكريم، والاهتداء إلى صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النَّبيِّين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، خصوصًا على نبينا محمد سيِّد الأولين والآخرين، وعلى آله

وصحبه الطَّيبين الطَّاهرين، صلاةً وسلامًا دائمين إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

نجز الكلام في هذا الباب على طريقة الإملاء على بعض الأصحاب في شهر صفر المظفَّر عمَّت بركاته، المنخرط في سلك شهور سنة ثمانٍ وستين وتسعمائة الهجرية، على صاحبها أفضل الصَّلوات وأكمل التَّحيات، بمحروسة قسطنطينية، حفَّت بالبركات السَّنية، حامدًا ومصليًا ومسلمًا ومحسبلاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

* * *

صدر في هذه السلسلة

١ ـ تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام. للشيخ عبد اللطيف الخربوطي. المتوفى (١٩١٦ م).

٢ ـ الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، للعلامة طاش كبري زاده.

٣ ـ البداية. لأحمد بن محمود بن أبي بكر، الصَّابُونِيّ، المُلَقَّب نُور الدِّين.

سيصدر قريباً من هذه السلسلة

١ ـ الكفاية. لأحمد بنُ محمود بن أبي بكر، الصَّابُونِيّ، المُلَقَّب نُور الدِّين.

٢ ـ رسالة في وحدة الوجود. للمحقق بهاد الدين زاده.

٣ ـ لباب الكلام. لمحمد بن عبد الحميد، الأُسْمَنْدِيّ، السَّمَرْقَنْدِيّ، يُعْرَف بالْعَلاَء العَالِم.

٤ ـ برهان الحقائق. لعُبَيْد الله بن عمر بن عيسى، الدَّبُوسِيّ.

٥ ـ شرح المقولات العشر. لأبي الفتح ابن مخدوم الحسيني.

٦ ـ شرح رسالة مقولة الكلام النفسي. لابن كمال باشا.

٧ ـ الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام. للأرموي.

٨ ـ رسالة مشتملة على ١٨ مسألة وقع فيها النزاع بين الحكماء والمتكلمين. للأبهري.

الفهرس